

DE LA ILUSTRACION AL ROMANTICISMO

III Encuentro: Ideas y Movimientos clandestinos



Cádiz, 23-25 abril, 1987



DE LA ILUSTRACION AL ROMANTICISMO

Cádiz, América y Europa
ante la Modernidad - 1750-1850

**III Encuentro: Ideas y Movimientos
clandestinos**

Cádiz, 23-25 abril, 1987



SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE CADIZ
1988

DE LA ILUSTRACION AL ROMANTICISMO

Cádiz, América y Europa
ante la Modernidad - 1750-1850

III Encuentro: Ideas y Movimientos
clásicos

Cádiz, 25-29 abril, 1987



I.S.B.N.: 84-7786-963-4

Dep. Legal: CA-560/88

Imprime: INGRASA — Industrias Gráficas Gaditanas, S. A.
Hércules, 13 — Cádiz

PRESENTACION

Ideas y Movimientos son términos que remiten respectivamente al pensamiento y a la acción, esto es, a los dos núcleos donde se resume toda la energía transformadora del hombre. La luz de la razón y la libertad de la acción, los dos grandes valores que pugnan por imponerse en la época «de la Ilustración al Romanticismo», sólo maduran y crecen rodeados de sombras y cadenas. La clandestinidad dice esa necesidad de combatir, a través del anonimato y el secreto, tanto al oscuro fanatismo que ensombrece a las ideas como a la coacción violenta que esclaviza a la acción.

Las conferencias, ponencias y comunicaciones presentadas en los *III Encuentros 1987 De la Ilustración al Romanticismo* exploran e iluminan lo que fue clandestinidad y secreto en el Pensamiento y en la Acción entre 1750 y 1850.

Una vez más, la seriedad y el rigor de unas investigaciones especializadas encuentran eco en el ámbito y el marco que les proporciona unos Encuentros cuya pluridisciplinariedad sigue siendo el signo más seguro de su especificidad universitaria.

Mariano Peñalver

Director de los Encuentros

Universidad de Cádiz

INDICE

PRESENTACION

CONFERENCIA DE APERTURA

- Olivier BLOCH, Universidad de Paris-Panthéon-Sorbonne:
Matérialisme et clandestinité: tradition, écriture, lecture 13

PENSAMIENTO

Ponencias:

- Miguel BENITEZ, Universidad de Sevilla:
Diderot clandestino: escepticismo y materialismo en La promenade du sceptique 31
- Roland DESNE, Universidad de Reims:
Problèmes actuels de la recherche sur les manuscrits français du XVIII^e siècle 47
- J. VERCROYSE, Universidad Libre de Bruselas:
Du bon usage de la Chine: Les Lettres de Cang-Ti, une somme clandestine des Lumières 59
- Gianni PAGANINI, C.N.R., Milán:
Empirismo e analisi del linguaggio nella letteratura filosofica clandestina. Alcuni testi esemplari 71

Comunicaciones:

- Cinta CANTERLA, Universidad de Cádiz:
1766: La publicación anónima de los Sueños de un visionario de Kant 93

Joaquín PAREDES SOLIS, Universidad de Extremadura: <i>Las penalidades del pensamiento (la tradición y el progreso entre la clandestinidad y el enfrentamiento en la segunda mitad del siglo XVIII)</i>	101
---	-----

ARTE

Ponencias:

Julián GALLEGO, Universidad Complutense, Madrid: <i>Goya, romántico y clandestino</i>	117
Ignacio HENARES CUELLAR, Universidad de Granada: <i>La crítica de arte en las revistas románticas: Análisis de un modelo ideológico</i>	135

HISTORIA

Ponencias:

José A. FERRER BENIMELI, Universidad de Zaragoza: <i>Cádiz y las llamadas «Logias» Lautaro o Caballeros Racionales</i> ..	149
Clara E. LIDA, Colegio de Méjico, Universidad de Nueva York: <i>Los mecanismos de la clandestinidad anarquista en la España del siglo XIX</i>	177

Comunicaciones:

M. ^a Magdalena GUERRERO CANO, Universidad de Cádiz: <i>La guerra de Restauración. Los conspiradores dominicanos ante los tribunales españoles (1861-1865)</i>	189
Arturo MORGADO GARCIA, Universidad de Cádiz: <i>La difusión de las ideas jansenistas y regalistas en la España del siglo XVIII. La biblioteca de fray Juan Bautista Servera, obispo de Cádiz (1782)</i>	205
M. ^a Dolores PEREZ MURILLO, Universidad de Cádiz: <i>Mentalidad esclavista y bases de autoprotección étnica de la sacrocracia cubana ante cualquier movimiento de insurrección esclava ...</i>	215
Manuela FERNANDEZ MAYO, Universidad de Cádiz: <i>Reivindicaciones de los maestros de primeras letras a mediados del siglo XVIII</i>	223

Dionisio A. PERONA TOMAS, Universidad de Murcia:	
<i>Un proyecto utópico de política internacional: el Testamento Político de Macanaz</i>	229
Eduardo ORTEGA DE LA TORRE, Universidad de Valencia:	
<i>El Cisne. Un periódico valenciano entre el reformismo ilustrado y la conspiración romántica (1840)</i>	241
María PALACIOS ALCALDE, Universidad de Córdoba:	
<i>Las «complicidades» andaluzas en la Edad Moderna</i>	249

LITERATURA

Ponencia:

Iris M. ZAVALA, Universidad de Utrecht:	
<i>La censura en la semiología del silencio</i>	267

Comunicaciones:

Estrella DE LA TORRE, Universidad de Cádiz:	
<i>Los libreros clandestinos en Francia durante el s. XVIII</i>	287
Juan Antonio VILA MARTINEZ, Universidad de Cádiz:	
<i>Clandestinidad y amor: «Misceláneas Poéticas» hechas el 2 de abril de 1835</i>	295
Ana María FREIRE LOPEZ, UNED, Madrid:	
<i>La fábula como forma de la sátira política en la España de principios del siglo XIX</i>	303
Ignacio ELIZALDE, Universidad de Deusto (Bilbao):	
<i>Jovellanos y la reforma de la Ilustración</i>	317
Juan A. RIOS CARRATALA, Universidad de Alicante:	
<i>¿Clandestino e ilustrado?</i>	329

CONFERENCIA DE CLAUSURA

José Miguel CASO GONZALEZ, Universidad de Oviedo:	
<i>Un caso atípico de literatura clandestina: el periódico «El Censor»</i>	339

CONFERENCIA DE APERTURA

MATERIALISME ET CLANDESTINITE: TRADITION, ECRITURE, LECTURE

Olivier Bloch

Universidad de París I-Panthéon-Sorbonne

Monsieur le Recteur, Mesdames, Messieurs, Chers collègues.

En vous remerciant de l'honneur que vous m'avez fait de m'inviter à donner le coup d'envoi de cette rencontre consacrée au thème «Idées et mouvements clandestins en Espagne de 1750 à 1850», je dois dire d'abord que j'ai en ce domaine tout à apprendre de vous. Si j'ai cru possible pourtant de me risquer à cette conférence inaugurale, c'est qu'un tel thème offre un certain nombre de points de contact avec mes préoccupations, qui en sont en quelque sorte limitrophes. Je veux parler en premier lieu de celles qui me sont communes avec mes amis MM. Benítez, Canziani, Paganini, et Vercruysse, qui participent à cette rencontre, dans l'entreprise d'Inventaire des manuscrits philosophiques clandestins des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles dont nous avons pris l'initiative: limitrophe dans le temps de votre thème, puisque elle appartient pour l'essentiel aux décennies immédiatement précédentes, cette littérature l'est aussi, majoritairement du moins, dans l'espace, puisque c'est surtout en France qu'elle est représentée. En ce qui me concerne personnellement, c'est l'histoire du matérialisme qui retient mon attention, du matérialisme en général, et tout spécialement, dans les présentes années, celle du matérialisme qui s'exprime ou se forme dans cette littérature, celle du processus qui, en France, mène de la tradition libertine du XVII^{ème} siècle au matérialisme des Lumières. Les problèmes posés par ces thèmes d'étude, ceux de la nature de ce matérialisme, des conditions

dans lesquelles il se prépare et s'affirme, de la liaison entre cette nature et ces conditions, sont sans doute semblables ou connexes à ceux que vous allez vous poser ici; comme tels, j'espère que les rapides réflexions que je vais vous soumettre à leur sujet pourront fournir aux vôtres quelques prémisses chronologiques, géographiques, et théoriques.

Les premières de ces réflexions porteront sur la notion même de *clandestinité*. Notion complexe, et relative, qui soulève toute une série de questions pour qui s'intéresse à la littérature philosophique clandestine: questions de critère, de limite entre l'imprimé et le manuscrit, entre l'autorisé, l'interdit, et le toléré, etc. Sans entrer ici dans le détail de telles discussions, qui soulèvent des problèmes très réels d'histoire des institutions, des moeurs et des idées, je veux dire que les remarques qui suivent prennent la clandestinité en un sens large et global: le problème que je me pose est celui de savoir ce qu'il en est d'une philosophie, de notions, de thèses et de démonstrations qui ne peuvent se donner telles qu'elles sont et telles qu'elles se veulent, de façon publique, et sans risque ni scandale, face à une orthodoxie officielle, fondée sur des normes politiques —celles, en bref, de l'absolutisme de droit divin, religieuses—celles du catholicisme, en tout cas à partir de la révocation de l'Edit de Nantes, débouchant ou appuyées sur des normes morales et métaphysiques correspondantes, toutes normes imposées à l'expression des idées par la force non seulement de la conscience commune, mais de la censure et des tribunaux. De ce point de vue, la «clandestinité» des idées qui se frayent un chemin à travers et malgré ces obstacles et interdits, recouvre à la fois la clandestinité proprement dite, celle de la composition et de la diffusion des écrits, et la clandestinité d'expression, de transmission des messages, qui peut opérer aussi dans des textes publiés le plus légalement du monde.

Entendue dans le premier de ces deux sens, la clandestinité est elle-même, répétons-le, très diversifiée et relative. Elle peut aller jusque à la rédaction purement individuelle, secrète et solitaire —en attendant du moins des jours meilleurs, s'il est vrai qu'on n'écrit jamais que pour un public, même virtuel—: tel se présente le cas de l'auteur du *Theophrastus Redivivus* lorsque, en 1659 à l'en croire, il écrit son traité latin d'athéisme, cas aussi de Jean Meslier rédigeant et recopiant son *Mémoire* pour les lecteurs d'après sa mort, mais aussi, par exemple, du Diderot qui

compose le *Rêve de d'Alembert*, resté dans les ténèbres pendant près d'un demi siècle après le trépas de l'écrivain. C'est aussi, sans doute, le cas d'un certain nombre de manuscrits plus obscurs, qui ne nous sont connus, et n'ont peut-être existé, qu'à un seul exemplaire, —alors que d'autres, dont on possède d'assez nombreuses copies, ont circulé plus ou moins largement, sont cités ou utilisés dans d'autres manuscrits, et, plus d'une fois aussi, dans la littérature publiée. La limite entre celle-ci et ceux-là est au reste rien moins que rigoureuse, et le texte dont je m'occupe en ce moment, *Parité de la Vie et de la Mort*, est à cet égard exemplaire, puisque sa trajectoire va d'un ouvrage paru en 1714 avec permis d'imprimer à un livre publié clandestinement vers 1770, en passant par la circulation d'extraits manuscrits dont on possède deux versions.

Un tel cas peut servir à faire apparaître le lien étroit qui unit la clandestinité de rédaction et de circulation à la clandestinité d'expression, —je veux parler de la procédure par laquelle, y compris dans des textes publiables, et le cas échéant publiés, s'insère un message clandestin qui, invisible ou difficilement décelable pour les instances critiques et répressives de l'Etat et de la société, est bien lisible pour ceux qui savent lire. On rangera ici les divers procédés de dissimulation de l'auteur —anonymat pur et simple, recours au pseudonyme, attribution fictive à un auteur décédé, camouflage des date et lieu de publication—, mais surtout les procédures d'écriture, de codage pourrait-on dire, qui sont bien souvent à l'oeuvre aussi dans les textes clandestins au sens étroit du terme, dans la mesure où ils aspirent à être publiés un jour ou l'autre, dans la mesure où, quoi qu'il en soit, ils se coulent dans les formes d'expression dominantes, dans la mesure enfin où, de façon générale, il n'existe pas, comme on l'a dit, de cloison étanche entre les deux sortes d'écrits.

Un codage ne va pas sans un code; aussi ces processus de composition et de diffusion, comme ces procédés de camouflage et d'écriture, ont-ils ceci de commun, et c'est sur quoi je veux insister d'abord, qu'ils s'insèrent toujours peu ou prou dans une *tradition*. Je dois à ce propos revenir d'abord sur le terme de «matérialisme» qui figure en tête du titre de la présente conférence. Quand on parle en effet de matérialisme dans le contexte qui nous occupe, on pense avant tout, et pour cause, aux oeuvres et aux thèses des grands philosophes français du milieu et de la fin du XVIIIème siècle qui, comme La Mettrie, Helvétius et d'Hol-

bach, pour ne citer que les plus notables et les plus incontestés, ont soutenu un certain nombre de thèses caractéristiques, —et qui, à partir de, et dans le cas de La Mettrie au moins, se sont considérés eux-mêmes comme «matérialistes», et ont pu se qualifier ainsi,— car il faut rappeler ici que ce terme, qui n'apparaît guère en philosophie qu'à la fin du XVIIème siècle, n'a d'abord été utilisé que par les adversaires de ce type de pensée, pour en dénoncer l'erreur et l'abomination.

Mais si l'on a égard à la teneur de ce «matérialisme», on ne peut manquer de constater qu'il se situe dans le prolongement de traditions bien précises. Quelles sont en effet les thèses qui constituent en quelque sorte la vulgate du matérialisme des Lumières?

Il s'agit d'abord de l'athéisme, un athéisme qui comporte une critique philosophique de l'idée de Création, de l'idée de Providence, de l'idée même de Dieu, et s'accompagne d'une critique historique des Ecritures, ainsi que d'une critique socio-politique de l'Eglise et du Clergé.

Il s'agit d'autre part d'un antispiritualisme: négation de l'existence d'une «âme» immortelle, substance spirituelle indépendante de la «matière», négation appuyée sur une critique de la notion même de substance immatérielle, sur les obscurités et contradictions des images qu'on prétend s'en faire, sur les difficultés et impossibilités qu'il y a à concevoir et à comprendre ses rapports effectifs avec le «corps» et les corps en général, etc.

Il s'agit aussi d'une critique de la morale et de la politique traditionnelles, fondées sur la domination de normes et de pouvoirs transcendants, d'origine théologique.

Ces aspects critiques ont leur contrepartie positive, dans l'insistance, d'abord, sur l'unité matérielle d'un monde qui possède en lui-même le, ou les principes des processus qui s'y déroulent, monde soumis à une nécessité ou «fatalité» rigoureuse, dans laquelle l'homme n'est qu'une partie parmi d'autres. Cette insertion, ou réinsertion, de l'homme dans le monde implique l'affirmation de la nature ou condition matérielle de son «âme» comme de celle des animaux: qu'elle soit conçue encore comme substance matérielle d'un type particulier (le «corps subtil» des objections de Gassendi à Descartes), ou comme une simple fonction des processus matériels de l'organisme, et du cerveau en particulier, tous les processus psychologiques s'expliqueront par des propriétés appartenant à la matière organisée de telle ou telle façon, —la «sensibilité» prêtée à

la matière ou dérivée d'elle, et tenue pour le principe de tous ces processus, constituant la médiation habituelle de ce genre d'explications. On cherchera enfin à fonder les règles de la vie individuelle et collective sur des valeurs et principes immanents à l'existence matérielle de l'homme et des hommes, leur sensibilité, leur intérêt, etc.

Or il est bien connu que la formulation de ces thèses se réclame souvent, et en tout cas dérive effectivement de toute une tradition, ou d'une série de traditions. Traditions philosophiques propres au XVII^{ème} siècle, certes, celles du mécanisme cartésien, du monisme spinoziste, de l'empirisme de la tradition britannique, y compris le corporéisme hobbesien. Mais aussi, et en même temps, des traditions plus anciennes, celles de l'aristotélisme hétérodoxe, averroïste et padouan, du matérialisme épicurien, et du corporéisme stoïcien.

Mais, plus précisément encore, et c'est ce qui m'intéresse ici, ces dernières traditions sont elles-mêmes constitutives de, —et portées par—, la *tradition libertine* du XVII^{ème} siècle, celle qui court de Théophile de Viau aux libertins tardifs de la jonction des deux siècles, en passant par des canaux aussi divers et compliqués, mais interconnectés réellement, que le sont ceux du «libertinage érudit» et de ses protagonistes majeurs (que l'épithète de «libertin» puisse ou non s'appliquer en propre à chacun d'entre eux) comme La Mothe le Vayer, Naudé et Gassendi, —des poètes successeurs de Théophile, d'un écrivain comme Cyrano de Bergerac, de l'auteur anonyme du *Theophrastus Redivivus*, de personnages comme Fontenelle et Bayle, etc.

C'est cette tradition qui débouche directement sur le matérialisme des Lumières, car à travers tous ces auteurs et leurs oeuvres, on trouve, présents à un état de complétude plus ou moins grande, les mêmes thèmes et les mêmes auteurs favoris qui vont fournir la substance du matérialisme, déclaré ou non, du XVIII^{ème} siècle: présence déjà rassemblée, comme le notait justement Wade, dès le début du XVIII^{ème} siècle chez Meslier, et en grande partie aussi, un demi-siècle plus tôt, dans le *Theophrastus Redivivus*, lui-même en symbiose, et en continuité, avec la tradition libertine.

L'argumentation antithéologique et antithéiste prend en effet appui essentiellement sur la tradition épicurienne et ses véhicules, tels que Lucrèce, Cicéron, et Gassendi: pensons par exemple au catalogue des athées, à la critique de la possibilité même de la Création au regard de

la vraie notion des dieux, à celle de la Providence eu égard au spectacle du désordre du monde, etc. Elle fait fond aussi sur la critique rationaliste du miracle, qui s'origine dans le naturalisme stoïcien repris dans les traités de Cicéron, se développe chez les Padouans, passe par Montaigne, et inspire Naudé ou Cyrano, et sur la théorie de la fonction politique de la religion, avec ses origines chez Critias, ses ressorts averroïstes et machiavéliens, ses relais chez Naudé encore, puis chez Spinoza, aboutissant au *Traité des Trois Imposteurs* version XVIIIème siècle, etc.

Il serait aisé de montrer qu'il en va de même pour la critique antispiritualiste, comme, jusqu'à un certain point, pour les thèses positives du matérialisme, telles que l'éternité du monde ou le fatalisme: qu'on pense par exemple aux aspects philosophiques de la poésie de Théophile, ou au naturalisme du *Theophrastus Redivivus*.

Ces quelques traits, entre d'autres, sont symptomatiques d'une culture ou d'une sous-culture spécifique, — culture libertine et matérialiste, illustrée par des auteurs de prédilection et de référence, dont la concordance est frappante, si l'on compare par exemple les listes d'auteurs et de textes dénoncés par Mersenne dans les *Quaestiones Celeberrimae in Genesim* ou par Garasse dans la *Doctrine Curieuse des Beaux Esprits de ce Temps*, ceux qui sont donnés par Gui Patin pour lectures favorites de Naudé et de son maître Belurget, l'ensemble des sources citées ou effectivement utilisées par le *Theophrastus*, par Meslier, par le rédacteur de *l'Ame Matérielle*, puis par La Mettrie, etc.: auteurs et textes de référence qui au reste se renouvellent continûment par le jeu de la tradition même, avec ses effets d'accumulation, de boule de neige, comme de substitution. Continuité qui se manifeste en particulier par la constance des schémas d'argumentation ou d'exposition qui se retrouvent, de façon flagrante ou en arrière-plan, dans la plupart des ouvrages, même les plus indépendants apparemment, comme celui de Meslier.

L'on comprend certes la nécessité et l'utilité pour un tel courant, et son aboutissement effectivement matérialiste, de se réclamer d'une tradition. Cette exigence constitue une caractéristique durable du matérialisme, unissant des penseurs, au reste fort divers, dans le sentiment qu'ils ont d'une parenté d'esprit: typique est à cet égard l'exemple de Spinoza qui, rien moins qu'atomiste, n'hésite pourtant pas, dans une fameuse lettre à Hugo Boxel, à se ranger du côté d'Epicure, Démocrite et Lucrèce quand il s'agit de prendre position contre la croyance à l'existence des

spectres. Il s'agit là pour eux, contre des adversaires qui tiennent le haut du pavé, et bénéficient de la légitimité que donnent la domination des idées et celle du pouvoir, de revendiquer pour leur philosophie, décriée et honnie, une autre légitimité en se trouvant des garants. Il s'agit aussi, devant la discontinuité qu'impose à leur pensée et à leurs oeuvres le scandale et la répression qui les réduisent la plupart du temps au silence, de se reconstituer une histoire en se cherchant des ancêtres. Il s'agit encore, pour parer au caractère inavouable directement des idées qu'ils soutiennent, de les faire néanmoins paraître à travers le recours à des noms bien connus, qui servent à la fois de porte-parole, et de signe de reconnaissance.

Ce besoin, obligation ou contrainte, de se situer dans une tradition, qui se satisfait sous quelques uns des aspects que l'on a aperçus dans la lignée matérialiste qui conduit du libertinage du XVII^{ème} siècle aux grands théoriciens et propagandistes du siècle suivant, est donc profondément ancré dans la condition de clandestinité qui lui est faite. Ce sont ce besoin, et cette condition, qui lui dictent aussi des procédures spécifiques d'écriture, de lecture et d'interprétation, qu'on va tenter de préciser quelque peu.

Les auteurs et textes dont nous parlons sont en effet familiers de toute sorte de jeux d'écriture, jeux du langage et du silence, qui s'adressent aux seuls bons entendeurs, sans rien dire aux oreilles malveillantes: insinuations et clins d'oeil, dispersion des thèses et arguments scabreux, renvois implicites d'un passage apparemment anodin à un autre qui ne l'est pas moins, mais dont le rapprochement donne à penser, non-dits qui en disent plus que bien des formules à l'emporte-pièce, inversions qui appellent à retourner le sens des expressions pour en saisir la portée. De ces procédés, l'écriture de Cyrano de Bergerac est au milieu du XVII^{ème} siècle particulièrement typique. Que l'on pense à la façon dont il insère dans ses lettres ou son théâtre des propos, arguments, équivoques ou bons mots, caractéristiques du discours libertin de son temps, comme, par la voix du Sejanus de *La Mort d'Agrippine*, à propos des dieux, le «Qui les craint ne craint rien» déjà imputé à crime à Théophile trente ans plus tôt, et l'argument de l'athée opposé à la preuve par l'ordre de l'univers: «Oui, mais s'il en était, serais-je encore au monde?», inspiré de Martial à travers le «seigneur des Accords» Etienne Tabou-

reau, et dont la forme inversée et pieuse qu'on trouve dans les *Lettres* («pensez-vous que je ne reconnaisse pas la Providence de Dieu quand je vous regarde si faible et si méchant?»), non seulement ne peut tromper celui qui connaît la forme directe, mais encore sera ressentie comme un clin d'oeil à lui adressé. Ce jeu de la dispersion et du clin d'oeil permet de faire passer quelques-uns des thèmes majeurs que le libertinage transmettra au matérialisme ultérieur: celui de la critique du miracle, à travers aussi bien l'argumentation de la «Lettre contre les sorciers» que les bouffonneries de l'épisode du Paradis dans *l'Autre Monde*, —ou, dans ce dernier ouvrage, la thèse de la raison des animaux, et de l'identité de nature entre l'animal et l'homme, à travers un ensemble de formules et notations récurrentes, et aussi quelques-uns des principaux épisodes du roman. A cette écriture masquée de l'hétérodoxie appartient aussi, dans ce roman, le jeu de la pluralité des types de discours: dramatisation, jeu des images, parodie burlesque, mythe et allégorie particulièrement développés dans le *Soleil*, exposés ou argumentations d'allure dogmatique qui caractérisent la *Lune*, mais dont la dispersion entre divers locuteurs qui ne s'accordent pas entre eux, ni parfois avec eux-mêmes, laisse au lecteur le soin de choisir le sens qu'il convient de privilégier, ou de dégager. Et ce d'autant plus que ce sens se glisse plus d'une fois dans les détours et subreptions du langage: ainsi en va-t-il par exemple dans le plaidoyer copernicien adressé par le narrateur au gouverneur du Canada au début de la *Lune*, où la thèse scandaleuse de l'éternité de l'univers se trouve introduite subrepticement par l'emploi répété de l'adverbe «éternellement» là où le fil littéral du discours ferait attendre un «à l'infini», ou un «chaque fois»... On peut même se demander si la version imprimée en 1657 de la *Lune*, avec les retranchements, gommages et édulcorations de la quasi totalité du discours libertin qui la caractérisent, n'est pas faite néanmoins parfois pour laisser deviner au lecteur averti ce que la publication ne permettait plus de dire, même à mots couverts.

Ce dernier texte a en effet l'intérêt, entre autres, d'être à la fois, dans ses versions originales (manuscripts de Munich et de Paris), un texte resté «clandestin» jusqu'au XIX^{ème} siècle, et, dans la version éditée à partir de 1657, un texte publié sous la seule forme qui fût alors publiable: témoin doublement parlant, donc, de l'écriture clandestine. Celle-ci pourrait encore être illustrée par nombre d'exemples des deux types. Ecriture biaisée surtout, bien entendu, dans les textes publiés, et

il suffira de mentionner ici les procédures bien connues du *Dictionnaire* de Bayle, dont s'inspira Diderot pour l'*Encyclopédie*, comme celle du renvoi des développements les plus importants, et les plus audacieux, sous les rubriques les plus anodines ou les plus obscures, ou dans des notes annexes qu'on ne serait guère tenté de lire si l'on n'était averti de la méthode. On pourrait évoquer encore les textes de La Mettrie, la façon dont, par exemple, dans l'*Histoire naturelle de l'âme*, l'usage du vocabulaire et des concepts de la scolastique est systématiquement distordu et torturé pour parvenir, en dépit des déclarations initiales mettant à part le statut de l'âme humaine, à leur faire avouer de proche en proche la condition matérielle de tous les processus psychologiques, et donc la matérialité foncière de toute âme.

Mais ce jeu, disais-je, de la dissimulation, de la subreption et de la surprise, n'est pas le seul fait des textes publiés. Si un Meslier profite pleinement de l'impunité que doit lui procurer la circulation exclusivement posthume de son *Mémoire* pour affirmer avec une vigueur sans réserve ses convictions matérialistes et révolutionnaires, bon nombre de manuscrits clandestins recourent au même jeu d'écriture que les textes imprimés plus ou moins légalement. Ainsi en va-t-il des procédures formelles de dénégation par lesquelles on commence, par exemple, par affirmer sa croyance en l'existence de Dieu et sa conviction de l'immortalité de l'âme, avant d'exposer et de développer les thèses et arguments matérialistes, donnés comme matière à réfutation pour les théologiens, —procédures qui deviennent elles-mêmes des signes de reconnaissance autant ou plus que des précautions, même oratoires. Cette procédure, apparemment toute naturelle dans des textes publiés —comme l'ouvrage de La Mettrie qu'on vient de citer—, est aussi bien le fait de nombre de traités clandestins, à commencer par leur prototype, le *Theophrastus Redivivus*. Très significatif à cet égard, comme à d'autres, est le cas du texte, déjà mentionné, connu sous le nom de *Parité de la Vie et de la Mort*, qui n'est le titre principal que de ses deux dernières versions sur les quatre aujourd'hui connues. L'imprimé initial, —la *Réponse à un théologien en forme de dissertation, sur les sentiments des sceptiques*, du médecin Abraham Gaultier, publiée de la façon la plus officielle en 1714 à Niort, énonce ces dénégations tout particulièrement dans l'«Avis» liminaire, et dans le chapitre final affirmant la prééminence de la théologie sur la philosophie, où l'auteur se défend d'adhérer lui-même aux thèses «sceptiques»

qu'il a développées. Les versions ultérieures se divisent sur le sens à donner à ces déclarations. Le rédacteur de l'extrait manuscrit, de toute évidence le plus ancien, de la *Nouvelle Philosophie Sceptique* (Arsenal 2239), n'y voit que ruse et précaution, et s'affirme convaincu que l'auteur a caché sous le nom des sceptiques ses propres convictions athées et matérialistes, «pur matérialisme» qu'il approuve de façon transparente. Celui de l'autre extrait manuscrit, donné cette fois sous le titre de *Parité de la Vie et de la Mort* (Mazarine 1192), reprend au contraire les positions affichées par Gaultier, et va même jusqu'à les défendre dans son résumé du chapitre final contre l'interprétation du précédent. C'est au contraire à celle-ci que se rangera en fait l'auteur du *Parité de la vie et de la Mort* imprimé, paru vers 1770 dans un recueil de *Pièces philosophiques* avec les *Dialogues sur l'âme* et le *Jordanus Brunus Redivivus*. Variation significative tant de l'ambiguïté d'une écriture, que de la diversité des options tactiques, de la part d'auteurs qui bien évidemment appartiennent à la même tendance et partagent les mêmes opinions, —mais significative aussi d'un phénomène beaucoup plus général, qui me paraît essentiel ici, à savoir la *réciprocité de l'écriture et de la lecture*.

La manière d'écrire des tenants des idées clandestines, et en particulier des idées matérialistes, ne va pas en effet chez eux sans une manière de lire les textes, qui en est à la fois la condition et l'effet. L'exigence de se rattacher à une tradition ne se borne pas à donner la préférence à un ensemble d'auteurs et de textes qui servent en même temps de signes de reconnaissance, elle s'étend jusqu'à la volonté de trouver des cautions dans un éventail de textes bien plus larges, voire dans tous les textes, philosophiques du moins. C'est ainsi que la profession d'athéisme ne se réclame pas seulement des énumérations classiques d'athées célèbres, qui peuvent démentir la preuve de l'existence de Dieu par le consentement universel, elle s'appuie aussi sur le retournement pur et simple de celle-ci, sur l'idée, longuement développée dans les premières pages du *Theophrastus Redivivus*, et qui en est même l'idée directrice ou le point de départ, illustré par le remarquable frontispice des manuscrits, que la *totalité* des philosophes ont été athées dans le fond de leur coeur, comme le montre la faiblesse des arguments de ceux qui font mine de plaider pour l'existence de Dieu, —que la grande masse des hommes l'est aussi, à en juger par leur conduite, qui atteste dans la pratique leur

indifférence à cette existence, quand bien même la plupart prétendent y adhérer en théorie, et en parole, idée qu'on retrouve par exemple chez Meslier au début de cet autre traité d'athéisme qu'est la 7^{ème} preuve du *Mémoire*. En ce sens, donc, la lecture des textes propre au matérialisme clandestin est une réciproque de son écriture, une «lecture symptômale» —(et l'expression n'est pas déplacée ici, s'agissant d'auteurs appartenant à une première «ère du soupçon», bien antérieure à celle, de ressorts au reste philologiques elle aussi, qu'on range sous la bannière de Freud, Marx et Nietzsche)—, une lecture qui, derrière les déclarations pieuses, les développements orthodoxes ou anodins des auteurs que notre lecteur matérialiste affectionne ou simplement qu'il rencontre, y cherche le sens caché, et subversif, qu'il y aurait mis lui-même s'il avait écrit leur ouvrage, opérant au besoin une révélation, dans l'acception photographique du terme, de ce sens, par la sélection des seuls passages qui peuvent l'autoriser, ou par des altérations subreptices qui, remplaçant à l'occasion un mot par un autre, «Dieu» par exemple par «Nature», lui font dire expressément ce que le lecteur naïf serait bien en peine d'y voir. C'est ainsi que, pour tous les auteurs qui nous intéressent, de Naudé à La Mettrie par exemple, en passant par Cyrano, le «Théophraste ressuscité», ou Meslier, Montaigne est un négateur du miracle par son chapitre «Des boîteux», et un tenant de l'athéisme dans son «Apologie de Raymond de Sebonde». C'est ainsi, encore, qu'Averroès et Campanella deviennent, dans les usages qu'en fait le même Théophraste ressuscité, des négateurs de la Création convaincus de l'autosuffisance du monde et de la nature, que (d'une autre manière il est vrai) Meslier se sert des termes mêmes des textes de Malebranche dont il critique les thèses pour leur faire avouer son propre matérialisme, mettant au crédit de la matière seule existante la caractérisation de l'«Etre en général» qui, dans la *Recherche de la Vérité*, servait à concevoir Dieu, ou que La Mettrie retient de Descartes les nouvelles routes frayées par sa méthode, et les voies qu'elles ouvrent au matérialisme, en dépit des «erreurs» qu'il dénonce dans son système, erreurs qu'il est porté néanmoins aussi à attribuer à la prudence, une prudence qui aurait conduit l'auteur du *Discours de la méthode* à dissimuler le véritable fond de sa pensée, etc. Ici comme ailleurs, le *Dictionnaire* de Bayle est un relais majeur de la tradition libertine et matérialiste, dans le jeu réglé qui le constitue, jeu, comme systématique, de l'échange entre le choix orienté des sources, leur mise en rapport ex-

presse ou suggérée, leur exégèse ouverte ou latente, et la composition, faite d'allusions, d'insinuations et d'échos, qui invite le lecteur à entrer à son tour dans le jeu. Jeu de la réciprocité, de la récurrence, et du miroir dans l'écriture et la lecture, qui donne au matérialisme de l'époque qui nous occupe l'allure et la structure dominantes d'une *interprétation*; et d'une telle interprétation, les développements, amorcés à partir du XVII^{ème} siècle, de l'interprétation, justement, des textes de l'Ecriture Sainte, de La Lettre de Galilée à la Grande Duchesse de Toscane à Richard Simon et Spinoza, puis aux prolongements que leur donnent les adversaires du christianisme au XVIII^{ème} siècle, servent simultanément d'arme et de modèle.

La clandestinité n'est donc pas seulement une circonstance contingente, et une simple limite, de l'expression du matérialisme à l'aube des Lumières et dans la période qui précède, elle contribue à en former les traits, voire à en imprégner le contenu. Ce n'est pas un hasard si ce matérialisme-là ne ressemble guère au matérialisme moderne, quand celui-ci, à tort ou à raison, se réclame de la science, qu'il s'agisse du matérialisme marxiste, ou des autres courants matérialistes, d'inspiration mécaniste, biologiste, ou informatique, particulièrement vivaces aujourd'hui en terre anglo-saxonne. Il faut en effet rappeler, puisqu'on vient de parler de Galilée, que cette exégèse que, bien imprudemment, il avait cru pouvoir soutenir des textes de l'Ecriture Sainte, s'adressant selon lui à l'homme du commun, dans sa langue et au niveau de son entendement, pour lui enseigner la foi et la moralité, était destinée à affirmer par contraste l'indépendance de la science à leur égard, une science qui, selon la fameuse formule du *Saggiatore*, va lire quant à elle dans le grand livre de la nature, et doit pour cela user du langage dans lequel il est écrit, celui des mathématiques. Le matérialisme de l'âge clandestin est, lui, un matérialisme littéraire, oeuvre d'érudition et système d'interprétation, qui ignore, ou ne connaît guère, cette langue-là, et qui, comme son adversaire théologien, va chercher sa vérité dans le passé bien plutôt que dans le présent ou l'avenir, à savoir dans les «livres» tout court, des livres écrits, comme les livres sacrés, en langue naturelle, et, comme eux, transmis par une tradition, des livres dont la tâche unique ou première qu'ils nous proposent est de les interpréter. Pouvait-il en être autrement d'un matérialisme tenu au secret des cercles et milieux

fermés, bibliothèques, cabinets ou salons, à qui restait fermé, justement, le grand air de la nature, voire la publicité des laboratoires de type moderne, où s'exercent et s'élaborent l'observation et l'expérience?

Mais par là, ce matérialisme se coule dans des structures idéologiques dominantes, celles de la tradition, du texte et de son interprétation, c'est-à-dire celles d'une vérité toujours déjà donnée, qu'on a le devoir de retrouver et de respecter. Comme tel, il pourrait être caractérisé comme un *matérialisme d'Ancien Régime*, au sens où les historiens parlent d'une bourgeoisie d'Ancien Régime, intégrée dans les structures de la société «féodale» ou post-féodale, satisfaite d'y trouver et d'y faire sa place, d'y faire fructifier son capital et d'y accroître son pouvoir sans en changer la nature, jusqu'à ce que le développement des contradictions de cette société l'amènent à se tourner, comme malgré elle, vers d'autres solutions. Il s'agit là, au reste, d'un peu plus que d'une métaphore, s'il est vrai que c'est dans cette bourgeoisie-là que ce matérialisme trouvera ses défenseurs les plus notoires, et sans doute est-ce le même mouvement historique qui d'un côté conduit cette bourgeoisie d'offices et de finances à se faire révolutionnaire, et qui de l'autre porte le matérialisme secret du début du siècle à se transformer en sa seconde moitié en un matérialisme public et militant, et à se réclamer de plus en plus de la science, tout au moins des sciences chimiques et biologiques qui, bien davantage que le «mécanisme» physique, servent de référence au matérialisme des Lumières. De ce tournant, au tournant même du siècle, le titre au moins de l'ouvrage de Diderot, *De l'interprétation de la nature*, peut servir de symbole, dans la transition que, sous les dehors d'une alliance, il opère d'un matérialisme confiné dans l'interprétation des textes, à un matérialisme ouvert sur la nature et tourné vers la science.

La position où l'enfermait sa condition plus ou moins clandestine peut donc rendre compte de quelques-unes des tendances archaïques de ce matérialisme d'Ancien Régime: idéalisation d'un passé dans lequel les sages antiques, plus proches de la nature, avaient à la vérité un accès direct que l'imposture religieuse a dissimulé à leurs successeurs, avec ses conséquences ou ses concomitants, la conviction que c'est par la lecture des écrits anciens que l'on trouve le chemin de la nature, l'idée d'une philosophie éternelle et secrète, commune à tous les grands esprits, et qu'il faut redécouvrir derrière les précautions qu'ils ont dû prendre pour en cacher les traits, élitisme, encore, qui réserve lecture, écriture, et inter-

prétation à un petit cercle d'initiés. Tout cela a aussi pour effet de rendre le contenu doctrinal de ce matérialisme ambigu ou incertain, entre l'éclectisme effréné qu'implique le désir de se trouver coûte que coûte ancêtres et garants, la confusion des concepts qui s'ensuit, et les contaminations occultistes que ne peut manquer d'entraîner la nécessité comme le goût du secret, sans même insister sur la part d'arbitraire, pour le moins, que comporte la perpétuelle sollicitation des textes.

Pourtant ce matérialisme de la clandestinité et de l'interprétation n'a pas que des traits négatifs, et je dirai pour finir que, même du point de vue d'un matérialisme plus moderne, et d'une moderne histoire du matérialisme, il n'a pas pour seul mérite d'avoir assuré la continuité d'une tradition. Si tendancieuses que soient ses lectures, elles agissent aussi comme un *révéléateur*, au sens où on l'a suggéré tout à l'heure, vis-à-vis d'auteurs, d'oeuvres et de doctrines ambiguës — je pense par exemple à Montaigne, à Gassendi, voire à Descartes, etc. —, obligeant l'historien à ne pas se satisfaire de leurs déclarations orthodoxes ou conformistes, ni même à s'arrêter aux preuves les plus irréfutables que l'on peut apposer de leur sincérité en la matière, pour prendre au sérieux cette ambiguïté irréductible qui fait d'eux, au delà des intentions et des constructions, dont l'importance doit être alors relativisée, les porteurs effectifs de la tradition matérialiste. Fonction révélatrice qui peut aller plus loin encore, s'il est vrai qu'elle peut permettre, comme chez Meslier vis-à-vis de Malebranche, ou chez d'Holbach à l'égard des leibniziens, au matérialisme de récupérer son bien chez les philosophes mêmes du camp adverse, en y retrouvant ou en y reprenant des structures de pensée, des notions positives, et des contenus de savoir, qui lui appartenaient originellement ou de droit, comme ici ceux de la science physique de l'âge classique, que leurs systèmes avaient eu pour ambition, voire pour fonction, de neutraliser en les intégrant.

PENSAMIENTO

Ponencias

DIDEROT CLANDESTINO: ESCEPTICISMO Y MATERIALISMO EN «LA PROMENADE DU SCEPTIQUE»

Miguel Benítez
Universidad de Sevilla

Dum doceo insaniere omnes, vos ordine adite, reza el verso de Horacio que Diderot ha escogido para servir de epígrafe a sus reflexiones sobre la filosofía en *La Promenade du sceptique* (1). Esos insensatos que se dispone a sermonear son los filósofos, escépticos e idealistas, materialistas, deístas o espinosistas, sin distinción de escuelas. Diderot aprovechará sus disputas para mostrar los claroscuros de los distintos sistemas, la incapacidad que parece aquejar a toda metafísica para hacer la realidad completamente inteligible. Lo cierto es, sin embargo, que el cuadro que describe debe bastante de su tristeza a la indigencia de la mirada de un pensador en ciernes que conoce de manera sumaria el pensamiento de su época.

- (1) La leyenda quiere que Diderot haya escrito este tratado en los muros de la celda que ocupó en el castillo de Vincennes en 1749. Diversos testimonios revelan, sin embargo, que existía ya en 1747. El texto circuló clandestinamente en copias manuscritas, de las que se han localizado dos ejemplares: Montivilliers 15 y París, B.N. Nouv. acq. fr. 15.806. Sobre las circunstancias de composición y difusión de la obra, ver J. Th. de Booy, *Histoire d'un manuscrit de Diderot: «La Promenade du sceptique»*, Frankfurt 1964. El escrito fue editado por primera vez en 1831. Las citas remiten a la edición de H. Dieckmann y J. Deprun en *Oeuvres complètes de Diderot* (DPV), tomo II, París, Hermann, 1975, pp. 64-169.

El verso de Horacio —«Ponéos en fila, mientras os muestro que estáis todos locos»— viene de las *Sátiras* II, III.

Diderot no presta gran atención ni a escépticos ni a idealistas. Los primeros, a los que llama pirronianos, no se atienen a ninguna opinión determinada; convencidos de que nada es lo que parece, sostienen indiferentemente cualquier idea y, en esta tesitura, niegan incluso su propia existencia y la del mundo. Los idealistas, denominados impropriamente —aunque no sin fundamento— escépticos, reducen la realidad a sus sensaciones y caen así en el solipsismo o egotismo. El retrato de estos filósofos no parece excesivamente cuidado. Diderot coloca a Montaigne entre los pirronianos, menos, seguramente, por ignorancia que para evitar entrar en detalles. Y en lo que se refiere a los solipsistas, se diría que no conoce sino superficialmente las posiciones de una secta en definitiva marginal; el modelo no es todavía aquí el inmaterialismo de Berkeley, sino el empirismo psicologista del *Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac (2). Diderot estima, sin duda, que estas filosofías, estrechamente emparentadas, se desacreditan por su misma extravagancia. Pirronianos y escépticos parten con el resto de los filósofos a la búsqueda de la verdad —pero quedarán significativamente marginados del debate—.

Diderot hace del ateo el intérprete de los derechos de la razón frente a la religión. Pero esa elección responde a criterios de eficacia dramática, el valor del juego escénico de posiciones inconciliables. No parece, en efecto, que Diderot haya pensado en convertir el ateísmo en paradigma del libre pensamiento. No porque crea que esa doctrina conduce a la depravación moral o constituya un poderoso elemento de desintegración social. Es verdad que, en la descripción que el narrador da de los ateos, les hace decir que el único fundamento de la moral es «la crainte du châtiment actuel» [117] —como si insinuasen que todo podría estar permitido cuando se goza de impunidad. Pero no es menos cierto que los distingue explícitamente de los libertinos. Esos fanfarrones, como los llama, son ateos, pero su ateísmo encuentra sus raíces en una conducta desordenada y no en la filosofía. Una vida disoluta puede encon-

- (2) En la *Lettre sur les aveugles*, Diderot llama idealistas a los escépticos de *La Promenade*: «On appelle idéalistes ces philosophes qui, n'ayant conscience que de leur existence et des sensations qui se succèdent au dedans d'eux-mêmes, n'admettent pas autre chose» (*Oeuvres philosophiques*, ed. P. Vernière, París 1964, p. 114). Sobre la importancia de los solipsistas en la época, ver H.M. Bracken, *The early reception of Berkeley's Immaterialism (1710-1733)*, La Haya 1965, y la tesis de J.R. Armogathe, *Une secte-fantôme au XVIIIe siècle: les Egoistes*, París 1970.

trar ocasionalmente una cierta caución teórica en el ateísmo, como repetían los apologistas; pero el ateo no es forzosamente libertino. Además, Diderot proporciona más tarde al ateo la oportunidad de exponer sus propias ideas sobre esta cuestión controvertida: lejos de atenerse a los preceptos y a la casuística de las religiones, su moral es la que predica la razón, que, asegura, «*étant commune à tous les hommes, leur eût en tout temps et partout indiqué la même route, prescrit les mêmes devoirs et interdit les mêmes actions*» [124]. Así se explica, por lo demás, la existencia de pueblos ateos, atestiguada por la historia y las relaciones de viajes de los contemporáneos, en la medida en que la moral natural estrecha los lazos sociales con mayor firmeza que los dogmas de cualquier religión; el ateo llegará incluso a insinuar que la felicidad de que gozan esos pueblos constituye un argumento de peso en favor de sus ideas.

El ateo que presenta Diderot es un humanista que no puede menos que compadecerse del creyente, cuya miseria moral no puede ocultar completamente lo que hay de común en ellos y los constituye esencialmente: «*Tu es homme, et je le suis aussi*», le dice [126]. Y por eso le invita a rechazar toda autoridad, a forjar sus propias opiniones con ayuda de sus únicas luces, a cambiar, en definitiva, la seguridad alienante de las creencias del común por la aventura individual del pensamiento. Porque, por debajo de las apariencias, es en realidad el creyente quien se mueve a ras de tierra, impulsado además por móviles impropios de un espíritu libre: «*Tout ce qui résulte de tes propos*» —resume la discusión el ateo— «*c'est que tu ne ser ton maître que par crainte, et que ton attachement n'est fondé que sur l'intérêt, passion basse qui ne convient qu'à des esclaves*» [127]. Para recuperar su condición humana, el creyente debería mirarse en el espejo del ateo, que se proclama «*exempt de crainte et libre de tout intérêt*» [128]. La imagen del ateo sale fortalecida de esta disputa.

Por otra parte, el ateísmo encuentra aquí su fundamento más sólido en el materialismo. La breve exposición de principios que Diderot pone en boca del ateo es, sin embargo, de una singular pobreza doctrinal. Todo se reduce a la reivindicación de la eternidad de la materia, que el movimiento configura de una infinidad de maneras diferentes, sin necesidad de ningún otro agente. Frente al Dios creador de la religión, el ateo afirma que «*la matière est éternelle*» y que «*le mouvement l'a dis-*

posée et lui a primitivement imprimé toutes les formes que nous voyons qu'il lui conserve» [123]; pero no añadirá una sola palabra sobre la naturaleza de esa materia, ni respecto de las relaciones que mantiene con el movimiento, problemática en la que muchos pensadores de la época veían el *experimentum crucis* del materialismo. También el alma es «un effet de l'organisation» [*ibid.*]. El ateo lo demuestra, aunque de manera excesivamente esquemática, por las alteraciones que provoca en la actividad psíquica el más leve desarreglo de la máquina corporal y por la supuesta incapacidad del alma para ejercer sus funciones sin el cuerpo: «Tant que l'économie des organes dure, nous pensons; nous déraisonnons quand elle s'altère. Lorsqu'elle s'anéantit, que devient l'âme? D'ailleurs, qui vous a dit que, dégagée du corps, elle pouvait penser, imaginer, sentir?» [123-124]. Evidentemente, Diderot no pretende escribir un tratado de materialismo —por lo demás, parece bastante dudoso que hubiese podido hacerlo de haber querido—. En cualquier caso, este breviario ponía al alcance del lector las tesis fundamentales de los materialistas, sin alegorías ni disfraces además, sin la menor traza de esa ironía distanciadora de que se vale con frecuencia el autor para desmarcarse de sus personajes.

Sin embargo, Diderot no dejará la última palabra al materialismo. En el debate que sigue a la disputa de ateos y creyentes, donde se enfrentan fundamentalmente materialistas (Athéos), deístas (Cléobule, Philoxène) y espinosistas (Alcméon, Oribaze), se aprecia que sigue siendo sensible a las razones del deísmo. Ya en la galería de sus personajes, la imagen de los deístas aparecía sin mácula —pero ello entra dentro de la lógica más elemental—, puesto que el narrador profesa las mismas ideas. Mucho más significativo es el hecho de que Diderot no haya rechazado en bloque el deísmo, aun cuando insista en sus insuficiencias y en su fragilidad.

El deísta Cléobule abre en esta ocasión las hostilidades mostrando a Athéos el orden y la regularidad en la disposición de los astros y en sus movimientos, detrás de los cuales adivina la mano bienhechora de Dios. Este argumento, basado en la imagen del mundo que proporciona la física mecanicista, reposa, sin embargo, en opinión del ateo, en una apreciación excesivamente optimista de nuestro conocimiento de la naturaleza: «Nous avons devant nous une machine inconnue sur laquelle on a fait des observations qui prouvent la régularité de ses mouvements,

selon les uns, et son désordre au sentiment des autres» [131]. Nuestra ignorancia de los mecanismos que integran esa gran máquina del universo de que hablan los deístas hace así fútil cualquier discurso en términos finalistas, pues el orden cósmico no puede entenderse sino como la estructura armoniosa del conjunto de las infinitas partes que la constituyen: «Des ignorants qui n'en ont examiné qu'une roue, dont ils connaissent à peine quelques dents, forment des conjectures sur leur engrainure dans cent mille autres roues dont ils ignorent le jeu et les ressorts, et pour finir comme les artisans, ils mettent sur l'ouvrage le nom de son auteur» [*ibid.*]. El orden que el deísta cree ver en la naturaleza es quizás fruto exclusivo de su imaginación, una extrapolación ilegítima de una observación que podría tener sentido en el caso de este rincón perdido en el universo en el que nos encontramos: «Qui vous a dit», pregunta Athéos a su interlocutor, «que cet ordre que vous admirez ici ne se dément nulle part? Vous est-il permis de conclure d'un point de l'espace à l'espace infini? On remplit un vaste terrain de terres et de décombres jetés au hasard, mais entre lesquels le ver et la fourmi trouvent des habitations fort commodes. Que penseriez-vous de ces insectes, si, raisonnant à votre mode, ils s'extasiaient sur l'intelligence du jardinier qui a disposé tous ces matériaux pour eux?» [*ibid.*].

Nadie debería asombrarse de ver cómo Athéos se refugia en el escepticismo para combatir el finalismo deísta. Ya Diderot había señalado, desde el principio, que los materialistas proceden de un motín en las filas de los pirronianos. Y, por otra parte, son bien conocidos los lazos que ligan en la época materialismo y escepticismo. Por lo demás, incluso si el ateo tuviese que admitir que el universo es realmente una máquina cuya regularidad vendría determinada por el juego complejo de engranajes y resortes, ello no le obligaría necesariamente a aceptar la existencia de un artesano, tanto más inteligente cuanto que sus mecanismos serían sumamente complicados. No porque la máquina natural sea esencialmente diferente de cualquier artefacto, por sutil que pudiera ser su ingeniería, distinción que arruinaría los fundamentos mismos del mecanicismo, sino porque no parece lícito comparar algo acabado, como ocurre con las obras del arte, cuya génesis podemos reproducir, con el universo infinito: «Vous comparez un ouvrage fini», reprocha Athéos al deísta, «dont l'origine et l'ouvrier sont connus, à un composé infini, dont les commencements, l'état présent et la fin sont ignorés, et sur l'auteur duquel vous n'avez que des conjectures» [*ibid.*].

El finalismo deísta está, por consiguiente, viciado en sus raíces. Toda la discusión precedente es, en rigor, superflua: el orden no se encuentra en las cosas mismas, sino en la utilidad que tienen para el sujeto que las contempla. Athéos puede así burlarse de su adversario cuando más tarde encuentran una serie de accidentes del terreno que dificultan su marcha —pues el desorden se manifiesta precisamente en la existencia de cosas inútiles o nocivas—, que desmienten la pretendida inteligencia creadora. Este lugar común de la lucha secular contra el finalismo conduce inesperadamente al deísta al terreno propio del ateo, en la medida en que advierte que para juzgar de la utilidad de cualquier cosa es necesario conocer su relación con el sistema general, con la economía global del universo.

No es, pues, de extrañar que, cuando toma el relevo de Cléobule en su defensa del finalismo, Philoxène abandone el ámbito del universo infinito, en el que la noción de orden se revela cuando menos problemática, para poner el acento en lo microscópico, en las maravillas del mundo de los insectos. Athéos puede ironizar cuanto quiera sobre la intrascendencia de las ocupaciones de un Dios que ejerce «son savoir-faire sur les pieds d'une chenille et sur l'aile d'une mouche» [135]. Pero de ningún modo podrá insinuar que, también en esta ocasión, los deístas hablan gratuitamente, puesto que, como se encarga de recordarle oportunamente Philoxène, el microscopio descubre la estructura de esos pequeños animales hasta en sus más pequeños detalles. A decir verdad, sin embargo, esta intervención no añade ningún elemento realmente nuevo a la discusión. La tesis que ve en el discurso de Philoxène el descubrimiento por parte de Diderot de la ruptura que la vida introduce en el universo, dado que los fenómenos orgánicos no se dejarían reducir a la «mera invariabilidad mecánica», sino que manifestarían claramente un designio [*purpose*] (3), es ciertamente sugerente —pero, al menos en lo que se refiere a *La Promenade du sceptique*, sin ningún fundamento en los textos—. Toda la argumentación de Philoxène se basa en la consideración de los animales como máquinas en el sentido más estricto, como autómatas; su intención consiste en mostrar cómo esa doctrina, que cree compartir con los ateos, probaría inequívocamente la existencia del más hábil de los artesanos. No es, pues, esa «especie de creatividad» que ca-

(3) A. Vartaniam, «From deist to atheist Diderot's philosophical orientation 1746-1749», *Diderot Studies* I (1949), 46-63.

racteriza lo biológico, sino más bien la increíble estructura mecánica de la trompa de las abejas o de su aguijón lo que, según el deísta, «présente à tout esprit sensé des merveilles qu'il ne tiendra jamais pour des productions de je ne sais quel mouvement fortuit de la matière» [136]. En ningún caso establece Philoxène distinción esencial alguna entre los mundos de la vida y de la materia inerte. El fin no es exclusivo de los seres vivos, sino algo que refleja el cosmos en su conjunto: «Dans l'univers rien n'est fait ni placé sans dessein...», señala Philoxène [135-136]. Y así lo entiende, por lo demás, Cléobule en la breve glosa final que hace de sus palabras: «Si ses observations judicieuses sur quelques insectes concluent pour l'existence de notre prince [*sc. Dieu*], quel avantage ne tirerait-il pas de l'anatomie du corps humain et de la connaissance des autres phénomènes de la nature!» [136].

No obstante, Diderot parece considerar los argumentos deístas más verosímiles que las razones del ateísmo. Todo el materialismo que conoce Athéos no puede, en efecto, oponer al finalismo «rien autre chose (...) sinon que la matière est organisée» [*ibid.*]. Pero la cuestión estriba precisamente en determinar cómo se organiza por sí misma una materia cuyos movimientos están sometidos al azar, cómo puede una materia que actúa ciegamente producir con regularidad la infinidad de seres que pueblan el universo. Parece evidente que Diderot no cree en la posibilidad de explicar la naturaleza en términos de materia y movimiento exclusivamente. Pero eso no significa forzosamente que se incline hacia el deísmo. La crítica del finalismo, que Athéos ha desarrollado sin complacencia, ha debilitado fuertemente esta doctrina. Y si conserva aún una mínima credibilidad, ello se debe menos a sus méritos que a las limitaciones del materialismo, como observa el espinosista Oribaze, que cree poder arruinar definitivamente la imagen de un Dios creador mediante la demostración de la eternidad de la materia.

El razonamiento de los espinosistas parte de la evidencia inmediata de la realidad y se basa esencialmente en el principio de la primacía absoluta del ser y de su persistencia a través de las múltiples formas en que se manifiesta: «S'il n'y avait jamais eu d'êtres (4), il n'y en aurait jamais (...), car pour se donner l'existence il faut agir, et pour agir il faut être» [137]. Puesto que hay algo y no más bien nada, algún ser ha debido existir desde siempre. Los materialistas afirman que ese ser es la materia y

(4) Restablezco la lectura del manuscrito (Montivilliers 15, f. 188 v.).

que todos los seres son modificaciones de la substancia material única; los deístas hablan de un espíritu que crea todas las cosas, incluida la materia misma. Con los deístas, Oribaze afirma la eternidad del espíritu, pues los argumentos según los cuales no sería sino un efecto de la organización de la materia resultan poco convincentes: «S'il n'y avait jamais eu que des êtres matériels, il n'y aurait jamais eu d'êtres intelligents; car ou les êtres intelligents se seraient donné l'existence, ou ils l'auraient reçue des êtres matériels; s'ils s'étaient donné l'existence, ils auraient agi avant que d'exister; s'ils l'avaient reçue de la matière, ils en seraient des effets, et dès lors je les verrais réduits à la qualité des modes, ce qui n'est point du tout le compte de Philoxène» [*ibid.*].

Hasta aquí, Oribaze no ha hecho otra cosa que resumir, a su manera, el debate que se ha desarrollado previamente entre deístas y materialistas. Al aceptar el punto de vista de los primeros, reconoce implícitamente que una materia sujeta al azar no podría organizarse por sí misma. Pero el materialismo no se equivoca completamente. Sus partidarios tienen razón cuando dicen que la materia es eterna. Es verdad que no pueden probarlo, porque todo lo que afirman es que el espíritu es una de sus manifestaciones y no puede, por consiguiente, crearla. Por eso propone Oribaze una verdadera demostración, que, al mismo tiempo que muestra el error formal en que incurren los materialistas, llega, en cuanto al fondo, a las mismas conclusiones: «S'il n'y avait jamais eu que des êtres intelligents, il n'y aurait jamais eu d'êtres matériels, car toutes les facultés d'un esprit se réduisent à penser et à vouloir. Or, ne concevant nullement que la pensée et la volonté puissent agir sur les êtres créés, et moins encore sur le néant, je puis supposer qu'il n'en est rien, du moins jusqu'à ce que Philoxène m'ait démontré le contraire» [*ibid.*]. El espinosismo aparece, pues, como una síntesis de las posiciones contradictorias de deístas y materialistas: «L'être intelligent, selon lui, n'est point un mode de l'être corporel. Selon moi, il n'y a aucune raison de croire que l'être corporel soit un effet de l'être intelligent. Il s'ensuit donc de son aveu et de mon raisonnement, que l'être intelligent et l'être corporel sont éternels, que ces deux substances composent l'univers, et que l'univers est Dieu» [137-138].

¿Podría decirse, pues, que Diderot es espinosista? Contra esta conclusión se ha observado, en repetidas ocasiones, que Diderot no parece conocer bien el sistema desarrollado por Spinoza, puesto que hace ha-

blar a Oribaze de la presencia en Dios de dos substancias. Sin embargo, poco antes se ha visto al también espinosista Alcmeón distinguir la substancia única de sus modos. Por otra parte, el propio Spinoza se permite ocasionalmente esta licencia. No es que queramos hacer valer el hecho de que Spinoza hable en varias ocasiones, en las primeras proposiciones de la *Ethica*, de una pluralidad de substancias, pues es claro que se trata de un mero recurso metodológico para establecer más tarde, sobre los más sólidos fundamentos, que sólo existe una substancia, Dios o la naturaleza. Pero Diderot podría haber leído en esa misma obra que «la substancia extensa es uno de los infinitos atributos de Dios» (5). Parece, sin embargo, bastante improbable que haya tenido realmente ocasión de hacerlo. Por lo demás, más importante que la terminología utilizada es, sin duda, la lógica misma del texto, su fondo argumental, que difícilmente podría recordar el orden de razones que encontramos en la *Ethica*.

También se podría aducir que la imagen que Diderot ofrece de lo que llama espinosismo presenta no pocas sombras. Esa imagen revela, en efecto, un aspecto místico, entusiasta, irracional en suma, que no favorece ciertamente la credibilidad del sistema. Pero eso son sólo apariencias. Este dato aparece claramente en la presentación que el narrador hace de los espinosistas, a los que califica de visionarios: «Ici on se joue de la raison et de quelques expressions équivoques pour insinuer que le prince [*sc. Dieu*] fait partie du monde visible, que l'univers et lui ne sont qu'un, et que nous sommes nous-mêmes des parties de son vaste corps» [117-118]. No hay que olvidar, sin embargo, que el narrador es deísta. Más adelante, son también los deístas quienes señalan los vicios del sistema, lo que, en principio, relativiza bastante la dimensión de la crítica. En apariencia, se limitan únicamente a extraer las conclusiones que parecen seguirse lógicamente de esa filosofía tal y como la conciben los propios espinosistas. Así, Philoxène hace notar que el Dios identificado con la naturaleza de que hablan es «un étrange composé», pues contiene en sí una infinidad de contradicciones: «Il pleure et rit, dort et veille, marche et se repose, est heureux et malheureux, triste et gai, impassible et souffrant; il éprouve à la fois les affections et les états les plus contradictoires. Il est, dans un même sujet, tantôt honnête homme et tantôt

(5) *Ethica* I, proposición 15, escolio: *substantiam extensam unum ex infinitis Dei attributis esse*. Sobre unidad y pluralidad de substancias en Spinoza, ver V. Peña, «Dialéctica en los textos iniciales de la *Ética* de Spinoza», *Revista de Occidente* 138 (1974), 171-189.

fripon, sage et fou, tempérant et débauché, doux et cruel, et allie tous les vices avec toutes les vertus» [132]. Con estas palabras respondía al espinosista Alcméon, que veía en el mundo sometido a continuas transformaciones una manifestación equívoca de Dios e invitaba, en consecuencia, a ateos y deístas a entrar en sí mismos para encontrarlo: «Vous faites partie de son être; il est en vous, vous êtes en lui. Sa substance est unique, immense, universelle; elle seule est: le reste n'en est que des modes» [*ibid.*]. El Dios de que hablan el uno y el otro no es, desde luego, el *Deus sive natura* de Spinoza, sino más bien aquél, escondido, del panteísmo naturalista que encuentra sus raíces en la filosofía y se desacredita en la imaginería popular, como Alcméon pone de manifiesto al afirmar, en ese mismo contexto, que el sol es el ojo de la divinidad. Lo cierto es que pocos pensadores han sabido reconocer en la época la originalidad del spinozismo. Diderot, que no constituye ninguna excepción, se limita a reproducir en ese diálogo los elementos de una crítica, en exceso negligente, que podría haber encontrado en Bayle, Malebranche, Fénelon o el padre Lamy, entre otros (6).

A pesar de sus excesos, la exposición de Alcméon contiene ya la respuesta a esa crítica: todo es uno y esa unidad niega la pluralidad aparente de sus partes. El lector podría extrañarse de la ceguera de Philoxène, que, a pesar de ello, afirma que no entiende cómo pueden los espinosistas conciliar todas esas contradicciones. Pero, desde luego, no se podría hacer el mismo reproche a Cléobule cuando, más adelante, aprecia que Oribaze insiste en la misma dirección al divinizar a las abejas, remitiéndose además a la autoridad de Virgilio, para poner fin a la disputa que enfrenta a ateos y deístas sobre la causa que había podido producir tantas maravillas en esos insectos. La seriedad de su respuesta muestra claramente que no considera esas palabras una broma inocente, sino que ve en la divinización de cada ser y de cada partícula de la materia la esencia misma del spinozismo, que confunde Dios y la naturaleza: «Vous divinisez non seulement les mouches», constata Cléobule, «mais toutes les gouttes d'eau et tous les grains de sable de la mer: prétentions absurdes»

(6) Se diría, incluso, que Diderot sabe que esta crítica es en algún caso particularmente interesada, puesto que Malebranche y Fénelon habían sido acusados de espinosismo. Sin duda se refiere a ellos cuando el narrador afirma que Spinoza «fut une espèce de partisan qui fit de fréquentes incursions, et jeta souvent l'alarme dans l'allée des épinés» [118].

[136]. Tampoco en esta ocasión, sin embargo, hace suya Diderot una crítica que le parece, sin duda, ignorar, engañada por la ambigüedad de determinadas expresiones, la lógica íntima del sistema, su verdadera naturaleza. Así se explica que haga decir a Oribaze, en el texto que pone fin a la discusión, que, lejos de divinizar todos y cada uno de los seres, el espinosismo devuelve simplemente sus derechos a la naturaleza: «Je ne divinise rien», contesta Oribaze a los deístas. «Si vous m'entendez un peu, vous verrez, au contraire, que je travaille à bannir du monde la présomption, le mensonge et les dieux» [138]. Con esta fórmula, Diderot no se refiere exclusivamente a los dioses del común, inventados por las religiones, ni a la divinidad de la religión natural de los deístas, depurada de las supersticiones más groseras, sino que proclama abiertamente que no hay Dios. Así, para quien no se queda en las imágenes engañosas y sabe ir más allá de la ambigüedad que imponen las circunstancias y de los equívocos que encierra permanentemente el lenguaje, el espinosismo es un ateísmo (7).

- (7) H. Dieckmann («Diderot's *Promenade du sceptique*: a study in the relationship of thought and form», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 55 (1967), pp. 429-430, nota 5) enumera una serie de razones que podrían hacer pensar que esa conclusión no existía en la versión original del tratado. En su opinión, Diderot podría haberla añadido más tarde, en el momento en que preparaba la redacción de su *Lettre sur les aveugles*. Pero las inconsistencias y contradicciones que señala o no existen en realidad o pueden explicarse sin romper el entramado lógico ni la secuencia natural de la narración.

En lo referente a la forma, las objeciones carecen de fundamento. Por una parte, dice Dieckmann, Oribaze inicia su discurso atribuyendo a Pholoxène una observación que acaba de hacer Cléobule. Lo cierto es más bien que Cléobule no hace sino apostillar una larga intervención previa de su colega. No es, pues, de extrañar que Oribaze conceda a Pholoxène la razón en su disputa con Athéos, sin atribuirle en absoluto las palabras de Cléobule. Por otra parte, Dieckmann cree ver una contradicción entre la descripción de la noche que sorprende al final a los filósofos en plena discusión y una referencia previa al nacimiento de un nuevo día. Pero entre esos dos momentos se ha desarrollado tal cúmulo de acontecimientos —la comitiva de filósofos envía una avanzadilla para reconocer el terreno, aprovechan la espera para conversar, reemprender la marcha hasta encontrar el vado que les permitirá atravesar el río, andan tres millas antes de llegar al valle en el que la actividad de gusanos de seda y abejas provoca las reflexiones de Pholoxène sobre el autor de esos ingeniosos autómatas y las respuestas de Athéos y Oribaze— que los propios personajes de Diderot han debido recibir con alivio la caída del crepúsculo. Más consistente parece, en este mismo contexto, la referencia a la novedad de las tesis que se atribuyen en

¿No podría concluirse de todo ello que Diderot propone un materialismo renovado? Este materialismo explicaría la naturaleza mediante la acción de una materia dotada de inteligencia, de una materia que obraría con discernimiento, negando, por consiguiente, al azar cualquier papel en la formación de los seres. Diderot recuperaría así la materia animada de la vieja corriente naturalista que se había revitalizado en el Renacimiento y que se mantendrá fértil a lo largo del siglo. No es, por lo demás, en absoluto sorprendente que haya creído encontrar en el espinosismo un exponente autorizado de ese naturalismo: poco y mal leída a causa de las dificultades que encuentran su difusión y de su propia aridez, la *Ethica* ha sido interpretada con frecuencia en la época —no sin fundamento— como expresión rigurosa de la doctrina de la animación de la materia, de la presencia de un alma o de un espíritu ínsito en sus más profundos recovecos. Esta sospecha estaría tanto más fundada cuanto que se sabe con certeza que Diderot ha sufrido en esos años la influencia de un Shaftesbury fuertemente impregnado de esa cultura e in-

el último párrafo al ateo, de quien se asegura que había enseñado al creyente «à mépriser la voix de la conscience et les lois de la société, toutes les fois qu'il pourrait s'en affranchir sans danger» [138-139]. No hay que olvidar, sin embargo, que quien así se expresa es el narrador deísta y que tal es la lectura que hace este personaje de la doctrina del ateo sobre la moral natural.

Por lo que al contenido mismo se refiere, Dieckmann llama la atención sobre el desconocimiento que muestra Oribaze del pensamiento de Spinoza, cuyas directrices dice seguir, ya que habla de materia y espíritu como substancias. Sin embargo, como hemos señalado, Alcmeón habla de una substancia única. Y puesto que Dieckmann no pone en cuestión que Diderot sea autor de ambos textos, todo lo que se podría concluir de esta contradicción es que el autor habría olvidado en el transcurso de unos meses su conocimiento de la doctrina spinozista de la substancia. Queda finalmente por resolver lo que parece la objeción más seria: si el texto hubiese terminado antes de la última intervención de Oribaze, habría prevalecido, aunque sensiblemente debilitada, la opinión de los deístas, lo que parece casar mejor con las ideas del narrador. ¿Cómo puede creerse que el narrador haya dejado insinuarse en el ánimo de sus lectores las poderosas razones del espinosismo? Tal actitud no es, sin embargo, en absoluto escandalosa. El narrador refiere, en efecto, las palabras de su amigo Cléobule, deísta como él ciertamente, pero consciente «des erreurs de l'esprit humain, de l'incertitude de nos connaissances, de la frivolité des systèmes de la physique et de la vanité des spéculations sublimes de la métaphysique» [76], sabedor de «l'incertitude des systèmes de philosophie» [77]. Su deísmo no es, por consiguiente, dogmático; Cléobule lo expone conociendo sus limitaciones y sus dificultades, abierto a las razones de cualquiera otra filosofía.

térprete de Spinoza a la luz de ese mismo naturalismo (8). La materia inteligente de los espinosistas en *La Promenade du sceptique* sería, pues, la imagen precoz de la materia sensible en *La Rêve de d'Alembert*.

Ciertos datos permiten más bien creer que Diderot no ha visto que este espinosismo portaba en su seno la solución a las dificultades que debilitaban en la época el materialismo mecanicista. Hay que considerar fundamentalmente el hecho de que el discurso de Saunderson en la *Lettre sur les aveugles* vuelve a la idea de una materia sometida a movimientos irregulares, sujeta al azar. Saunderson estima que en la inmensidad del espacio sólo puede haber caos y confusión, un océano informe de «materia en fermentación» en cuyas «agitaciones irregulares» podría encontrarse difícilmente la huella de una inteligencia ordenadora; el propio mundo que habitamos no revelaría, en su opinión, sino «una simetría pasajera, un orden momentáneo»: los movimientos que han determinado el encuentro fortuito de las partículas materiales que lo componen, cuya irregularidad se manifiesta en multitud de accidentes y catástrofes, deben provocar necesariamente su disolución.

Por otra parte, la carta, bien conocida, que Diderot escribe a Voltaire el 11 de junio de 1749 prueba que no entiende realmente lo que el naturalismo de Oribaze añade al materialismo de Athéos y de Saunderson. Diderot señala en su misiva que habría podido prestar a Saunderson las palabras finales del espinosista, si no hubiese temido la reacción de estúpidos y malvados. Y, en efecto, reproduce casi literalmente para Voltaire el texto en cuestión. Es verdad que Diderot no habla aquí de espinosismo, lo que podría hacer pensar que expresa sus propias opiniones. Pero tampoco es inverosímil que no haya querido escandalizar en demasía a Voltaire y que con este olvido haya tratado, sobre todo, de mantener a Saunderson en la ambigüedad que le caracteriza en la *Lettre sur les aveugles*. En cualquier caso, haya o no asimilado las enseñanzas del spinozismo, lo cierto es que Diderot ignora la originalidad del sistema y sus potencialidades. Sólo así podría explicarse que se haya atrevido a escribir que la opinión de Voltaire que hace del pensamiento una modificación de la materia no puede sino reforzar el razonamiento me-

(8) Ver P. Casini, *Diderot philosophe*, Bari 1962, sobre todo pp. 128-135. Cassini ha mostrado que el discurso final de Oribaze sobre la independencia de materia y espíritu se inspira en las palabras que Philocles dirige a Theocles en *The Moralists* II, 4, sobre la imposibilidad de que cualquiera de esas sustancias pueda producir la otra.

dian­te el cual Saunderson acaba de establecer que el pensamiento es una facultad del espíritu y que el espíritu es eterno como la materia.

Se podría considerar, desde luego, que esta burda contradicción se debe a un lastimoso descuido, provocado por la preocupación de halagar a Voltaire y de insistir en una supuesta proximidad ideológica (9). Pero la contradicción no es sólo puntual, sino que afecta al conjunto de un discurso que revela una profunda incomprensión de la verdadera naturaleza de las dos ramas del mismo tronco materialista que son naturalismo y mecanicismo. Dentro de los límites del materialismo, Saunderson puede explicar el mundo apelando a la infinidad de choques que el azar procura a las infinitas partes de una materia que actúa ciegamente o mediante la acción regular y armoniosa de una materia animada; también podría desarrollar indistintamente una u otra de esas doctrinas, con el pretexto de que se trata sólo de hipótesis bien fundamentadas. Pero el híbrido que Diderot querría fabricar con ellas es imposible y hace incoherente su pensameinto. Esta incoherencia se hace también evidente cuando pone en boca de Saunderson las palabras con las que Athéos afirmaba en *La Promenade du sceptique* que el orden de que hablaban los deístas es fruto exclusivo de su imaginación. Ciertamente, esas palabras se concilian perfectamente con la opinión del propio Saunderson en la *Lettre sur les aveugles*. Pero si Diderot hubiese intuido las potencialidades escondidas en el naturalismo de que le hace aquí al mismo tiempo portavoz, su lenguaje habría sido muy diferente. En lugar de negar el orden que se refleja en las producciones de la naturaleza, lo habría atribuido a la actividad de una materia dotada de inteligencia y que, precisamente por ser inteligente, actúa según leyes inmutables y produce regularmente los seres.

La conclusión del debate filosófico de *La Promenade du sceptique* recupera, en esta perspectiva, su verdadera dimensión. La intervención fi-

- (9) El descuido sería tanto más excusable cuanto que parece haber escapado a los estudiosos que se han ocupado de este texto. El manuscrito autógrafo de esta carta se encuentra en la Dreer Collection, en Filadelfia. Publicada por primera vez, truncada, en la edición que hizo Brière de las obras de Diderot (París, 1821, vol. XII, pp. 249-253), A.M. Wilson dio a conocer el texto completo («Une partie inédite de la lettre de Diderot à Voltaire, le 11 juin 1749», *Revue d'Histoire Littéraire de la France* 51 (1951), 257-260). La carta ha sido reproducida posteriormente en numerosas ocasiones y estudiada por diferentes especialistas. En ningún caso se ha reparado en la contradicción señalada.

nal de Oribaze no cierra la discusión, sino que ésta queda abierta para otra ocasión. Una noche profunda cae sobre los filósofos y apaga el ardor de los deístas, que se disponían a responderle, porque, como señala el narrador, con ella desaparece el espectáculo de la naturaleza; en ese sentido, las sombras anuncian también la ceguera de Saunderson, como se ha dicho repetidas veces. Pero esa noche es también la imagen de las brumas en que se debate la razón, impotente frente a los enigmas impenetrables de la metafísica. Diderot denigra la religión y desprecia el mundo. Pero tampoco se hace una gran idea de la filosofía —opinión que es en parte imputable a la pobreza de su bagaje filosófico. Por eso pasea, escéptico, una mirada desengañada sobre los hombres... (10).

- (10) En mi opinión, carece de sentido hablar de una evolución de Diderot del deísmo de *Pensées philosophiques* al ateísmo de *Lettre sur les aveugles*, cualquiera que sea el papel que se haga desempeñar en este proceso a *La Promenade du Sceptique*. El escepticismo permite explicar la ambigüedad de estas obras sin necesidad de recurrir a factores externos, cuya importancia sería, por lo demás, innegable. En esta perspectiva, Diderot puede multiplicar en su primera obra los argumentos que demuestran la existencia de Dios y aventurar en un momento determinado una explicación materialista sin temor a las contradicciones. Del mismo modo, su conclusión en *Lettre sur les aveugles* es también escéptica: no sabemos con certeza casi nada. Por eso el mismo Saunderson que expone los fundamentos de una cosmología materialista puede expirar invocando el Dios de Locke y de Newton. Dada la incerteza y la limitación de nuestros conocimientos, el filósofo no puede descartar definitivamente ninguna hipótesis fundada.

PROBLÈMES ACTUELS DE LA RECHERCHE SUR LES MANUSCRITS CLANDESTINS FRANÇAIS DU 18^e SIÈCLE

Roland Desné
Universidad de Reims

L'histoire de la littérature et des idées n'est jamais que le bilan provisoire de nos connaissances sur les hommes et les oeuvres du passé. Elle n'est jamais, aussi, qu'un regard mobile qui se déplace d'une génération à l'autre et qui découvre, aujourd'hui, ce qu'on n'avait pas vu hier. Ainsi, ce n'est que depuis le début du 20^e siècle, plus précisément depuis un article publié par Gustave Lanson dans la *Revue d'Histoire littéraire de la France*, en 1912, qu'on a commencé de mesurer l'importance d'une activité culturelle qui a été une des sources et un des modes d'expression du mouvement des Lumières en France: la rédaction et la diffusion de manuscrits philosophiques clandestins. Mais aujourd'hui, soixante-quinze ans après cet article de Lanson, les manuscrits clandestins sont toujours ignorés de la plupart des histoires et des manuels de philosophie ou de littérature. Par exemple, dans le monumental *Dictionnaire des littératures de langues française*, en trois volumes, publié chez Bordas en 1984 —et où les écrivains du 18^e siècle ont, dans l'ensemble, toute leur place—, il n'y a pas d'article «Manuscrits clandestins». On y trouve seulement un article «Manuscrits», consacré dans sa majeure partie aux manuscrits médiévaux et dans lequel on passe de ces manuscrits du Moyen Âge aux manuscrits personnels d'écrivains à l'époque moderne, mais sans faire aucune allusion au phénomène des manuscrits clandestins.

Pourtant, dès 1938, un professeur américain, Ira Wade, avait présenté une étude de ces manuscrits sous le titre: *The clandestine organiza-*

tion and diffusion of philosophical ideas in France from 1700 to 1750; cette étude analytique comportait un inventaire —le premier du genre— de 102 titres. Depuis, à l'occasion du premier colloque sur les manuscrits clandestins, organisé à la Sorbonne par Olivier Bloch en 1980, Miguel Benítez a donné une liste de 130 titres. D'autres découvertes sont encore possibles, car on n'a pas systématiquement examiné, de ce point de vue, toutes les collections des manuscrits de l'ancien régime conservées dans les bibliothèques publiques et privées, en France et à l'étranger.

Pour saisir l'importance de cette littérature clandestine dans l'histoire des idées, disons qu'un grand auteur lui doit son existence, le curé Meslier. Je crois qu'on peut le considérer comme un grand auteur —bien qu'il soit peu connu— parce qu'il est le premier athée communiste (en prenant le mot *communiste* dans un sens large), c'est à dire celui qui a, pour la première fois, associé la tradition du matérialisme athée issu de l'Antiquité, à la tradition de la contestation égalitaire de l'ordre social héritée, notamment, des insurrections paysannes. L'oeuvre de Meslier a été imprimée en 1864. Donc, depuis la mort de Meslier, en 1729, jusqu'à 1864, cette oeuvre n'a existé intégralement que sous forme manuscrite. Mais il va de soi que ce n'est pas l'oeuvre d'un seul auteur qui suffit, pour nous, à témoigner de l'importance de ce circuit clandestin.

Autre témoignage: un texte, qui est considéré comme le manifeste des Lumières françaises, et qui avait pour titre *Le Philosophe*, a d'abord été un produit de cette littérature manuscrite avant d'être publié dans un recueil imprimé en 1743 et repris, avec quelques retouches, pour constituer l'article «Philosophe», paru en 1765, dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert. Ajoutons encore, et ce serait un troisième témoignage de l'intérêt de ces manuscrits, qu'un grand écrivain, comme Fontenelle, a contribué à leur rédaction (je pense en particulier, à son *Traité de la liberté*), sans parler d'auteurs que nous plaçons au second rayon, comme Fréret, du Marsais ou Duclos. D'autres écrivains comme Voltaire, mais aussi d'Holbach et probablement Diderot, ont utilisé directement ces manuscrits en le incorporant à leur oeuvre personnelle.

On voit donc que la production des manuscrits clandestins est une partie intégrante de la culture des Lumières, et on s'étonne qu'elle ne soit pas mieux connue. Cela tient, sans doute, au caractère particulier de cette production. Ce caractère est double. Il s'agit d'abord de *manuscrits*, donc de textes qui se présentent sous forme de copies, chaque co-

pie étant unique, par nature. On voit ici la différence avec les textes imprimés dont les exemplaires, d'une part sont, généralement, plus nombreux et d'autre part, sont identiques au sein d'une même édition. Il s'agit en second lieu de textes *clandestins*, donc, le plus souvent, anonymes ou d'attribution apocryphe. Le cas du curé Meslier qui avait, sur la page de titre indiqué les initiales de son prénom et de son nom (J.M.), et qui pouvait être tout de suite identifié, est un cas exceptionnel.

Dans ces conditions, plusieurs questions se posent aujourd'hui aux chercheurs, sans qu'on puisse assurer que toutes trouveront une solution. Ces questions portent sur la nature et l'origine des textes, sur la datation, sur leur fabrication, leur diffusion et leur utilisation.

1. Tout d'abord, sur la nature des textes. Je ne veux pas soulever ici un problème de définition. Il est toujours difficile de donner une définition simple correspondant à des oeuvres dont le contenu varie considérablement d'un texte à un autre. Au demeurant toute définition implique nécessairement des considérations théoriques, et on ne manquera pas de faire observer que la notion de clandestinité ne peut pas être réservée à ce qui est manuscrit, qu'il y a aussi des imprimés clandestins, etc. Je dirai donc, puisqu'il faut bien partir d'une définition, qu'un manuscrit clandestin est un ouvrage de réflexion critique, le plus souvent contre la tradition judéo-chrétienne (mais qui peut développer aussi des points de controverse internes à la religion) qui, par la nature des informations et des idées qu'il contient, n'est pas susceptible d'être imprimé impunément et qui fait l'objet d'une diffusion plus ou moins étendue grâce à une reproduction manuscrite. Au demeurant, notre travail ici, ne procède pas d'une définition. Nous partons de l'existence de textes manuscrits conservés dans les bibliothèques et qui présentent un intérêt idéologique.

Quand je parle de la nature des textes, je veux parler de ce qui fait la valeur d'une copie par rapport à une autre. Je me place, en quelque sorte, d'un point de vue technique. Etant donné le nombre des copies d'un même texte (et cela peut dépasser la trentaine dans le cas de l'*Examen de la Religion* ou du *Traité des trois imposteurs*), comment classer ces copies, établir leur filiation afin de remonter soit au texte original, soit à un texte que plus on s'éloigne du texte original, plus les transcriptions des noms propres sont fautives, car les copistes déchiffrent des noms — de pays, de divinités, de sectes, d'auteurs etc. — qu'ils ne connaissent

pas. On observe aussi, lorsqu'il s'agit d'un texte qui n'a pas été remanié profondément, notamment par l'adjonction d'autres textes, mais qui a été simplement copié et recopié, que, plus on s'éloigne de l'original, moins le texte est long. D'un copiste à l'autre, il y a toujours une perte de substance on oublie des mots, on saute une ligne, un paragraphe, etc. On peut donc prendre pour hypothèse que dans une série manuscrite donnée la version la plus courte est la plus récente (et la plus fautive), tandis que la version la plus longue est la plus fidèle à l'original, la plus sûre.

Nous avons eu une vérification remarquable de cette hypothèse en préparant l'édition du *Mémoire* de Meslier. Il avait une douzaine de copies complètes de ce *Mémoire* conservées dans plusieurs bibliothèques françaises et étrangères. Comment choisir la meilleure? Jean Deprun qui avait examiné la plupart de ces copies, a observé que trois copies, de la même main, conservées à la Bibliothèque nationale de Paris, contenaient la plus grande quantité de texte. Nous avons donc retenu une de ces copies pour notre édition. Mais, quand nous avons commencé notre travail, il ne pouvait s'agir que d'un manuscrit fait par un copiste. C'est ensuite, au cours de ce travail, que nous avons eu la bonne surprise de découvrir que cette copie (de même que les deux autres) était de la main même du curé Meslier. C'est bien lui qui avait rédigé les trois exemplaires de la B.N. Nous avons donc, sans le savoir, repéré le texte original.

2. J'aborde ainsi la deuxième question, celle de l'origine des textes. On peut penser qu'il y a, à l'origine de chaque texte, un auteur. Cet auteur n'est connu, avec certitude ou avec un maximum de probabilité, que dans un petit nombre de cas. Dans la mesure où ces auteurs n'ont pas signé ces textes ou n'en ont pas avoué la paternité, on est réduit à examiner les témoignages des contemporains ou à formuler des suppositions à partir de rapprochements avec d'autres oeuvres. C'est ainsi que l'*Examen de la religion*, donné comme étant de Saint-Évremond, a été attribué, en outre à cinq auteurs différents. Récemment, Frédéric Deloffre, à partir de critères essentiellement stylistiques et thématiques, a cru pouvoir attribuer à Robert Challe, l'auteur des *Illustres françaises*, un important manuscrit du début du siècle, intitulé *Difficultés sur la religion* (mais plus connu sous le titre du *Militaire philosophe*, d'après la version imprimée, publiée en 1768). Cette attribution n'a pas encore convaincu

tous les spécialistes. De façon générale, on peut estimer que la plupart des attributions restent en suspens.

Toutefois la notion de texte, elle-même, fait parfois problème lorsqu'on constate, d'un manuscrit à l'autre, la reprise des mêmes passages ou des mêmes arguments. On pourrait donc, dans certains cas, envisager l'existence de petits groupes d'auteurs qui mettraient par écrit leurs réflexions et leurs discussions dans un ouvrage collectif qui ne serait ni cohérent ni définitif. Il est probable que pour quelques manuscrits, comme l'*Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*, on ne sera jamais renseigné avec précision sur l'auteur ou les auteurs, ni sur la genèse du texte.

La seule certitude ne peut être fournie que par l'écriture, Ici encore, je citerai l'exemple du *Mémoire* de Meslier. Lorsque nous avons entrepris l'édition critique de ce texte, nous ne pensions pas, je l'ai dit, que le manuscrit que nous reproduisions était autographe. Et pourtant, des spécimens de l'écriture existaient en grand nombre puisque le curé tenait fort soigneusement les registres paroissiaux de son village d'Etrépigny: actes de baptême, de décès, de mariage, à chaque fois nous avons quelques lignes rédigées par Meslier et sa signature. Ces actes sont conservées aux Archives départementales des Ardennes. Il suffisait donc de comparer les écritures. Mais ceux qui avaient fait cette comparaison, notamment Maurice Dommanget —qui avait publié la première monographie sérieuse sur Meslier en 1965— se refusaient à affirmer l'identité des écritures. Et Dommanget pensait que les manuscrits ne pouvaient pas être autographes puisqu'ils comportaient, à la fin, quelques pages qui portaient en titre: «Copie de la lettre écrite par l'auteur à Messieurs les curés du voisinage». Si on avait employé le mot *copie*, c'est la preuve qu'on avait bien affaire ici à un travail de copiste. Ce n'est que plusieurs mois après avoir entrepris le travail d'établissement du texte que j'ai reçu quelques photocopies des actes paroissiaux d'Etrépigny. Pour moi qui travaillais presque chaque jour, depuis des mois, sur le manuscrit de la B.N., aucun doute n'était possible: c'était la même écriture. J'ai aussitôt apporté la bonne nouvelle à mes deux collègues qui avaient avec moi la responsabilité de l'édition. Car nous étions trois à nous partager le travail —un philosophe, un historien et un littéraire—, avec, chacun, notre paquet des photographies du manuscrit (notre éditeur ayant fait photocopier toutes les pages du volume). Toutefois le philosophe et l'his-

torien n'avaient pas voulu se charger de cette tâche ennuyeuse, peu glorieuse, qui consiste à recopier un texte; ils préféraient réserver leurs forces pour les introductions, les notes, les commentaires. Aussi avaient-ils confié la besogne ingrate à une secrétaire ou à un étudiant. Ils n'avaient donc pas eu, eux, le contact quotidien qui avait été le mien avec le manuscrit; ils n'avaient pas exercé leurs yeux sur le graphisme —les pattes de mouche— des pages photographiées. Quand je leur ai fait part de ma découverte, ils ont regardé ces pages, les ont comparées avec les photocopies des actes paroissiaux; ils ont bien constaté une ressemblance, mais seulement pour me dire: «Les écritures d'époque, ça se ressemble». Comme si les écritures du 18^e siècle ne différaient pas autant, d'un individu à un autre, que nos écritures d'aujourd'hui! J'avais beau dire; je ne pouvais pas leur faire partager ma conviction. Pourtant, cette écriture du manuscrit de la B.N., je la connaissais intimement, et si je ne pouvais pas, moi, affirmer que c'était la même que celle des actes paroissiaux, qui aurait pu le faire? Un archiviste-paléographe, m'ont-ils répondu. C'est ce jour-là, je l'avoue, que j'ai appris l'existence de ces chercheurs très qualifiés qu'on appelle archivistes paléographes. Et j'ai appris, en même temps, que les conservateurs du Département des manuscrits de la B.N. avaient tous le diplôme d'archiviste-paléographe. C'est ainsi que, quelques semaines plus tard, je me suis présenté à la B.N., devant le conservateur qui était de service, à ce moment-là, au Cabinet des manuscrits, avec les photographies de quelques pages du manuscrit de la B.N. et des actes paroissiaux: une demi-heure après il a rendu son jugement: «A votre place, je n'hésiterai pas: c'est la même écriture». A partir de là, je pouvais dire que je me fondais sur les résultats de l'expertise de M. François Avril, conservateur à la B.N., etc.; alors, mes collègues n'ont plus eu d'hésitation, et il allait de soi, pour tout le monde, que les manuscrits de la B.N. avaient bien été rédigés par le curé Meslier.

J'ai tenu à raconter un peu longuement cette histoire personnelle, car elle permet de tirer deux enseignements

—le premier, c'est qu'il ne faut pas se hâter de juger, en matière d'écriture, sur le contenu des mots. Qui, il y avait bien le mot *copie* en tête des dernières pages du manuscrit. Mais puisqu'il s'agissait des lettres que le curé avait effectivement envoyées aux curés qui étaient ses voisins, il avait lui-même fourni une «copie» de ces lettres en annexe, ou en post—

face, à son volume. Le mot *copie* signifiait que l'auteur avait été son propre copiste. Meslier n'a d'ailleurs pas été seulement le copiste de ses lettres: il l'a été aussi de son *Mémoire* puisqu'il en a laissé, au moins, trois exemplaires.

—le deuxième enseignement, c'est que lorsqu'on édite une oeuvre, surtout lorsqu'on en fait une édition critique, il ne faut pas laisser à des non-spécialistes le soin d'établir le texte. Dans une édition, le plus important, c'est le texte lui-même. J'ai pu reconnaître l'écriture de Meslier parce que je m'étais appliqué à lire et à déchiffrer, mot après mot, l'écriture de Meslier. Retranscrire un manuscrit, ce n'est sans doute pas une activité exaltante, mais ce n'est pas une tâche subalterne. C'est même le seul moyen, quand on édite un texte, de le reproduire correctement —ce qui est, me semble-t-il, la première responsabilité d'un éditeur—; le seul moyen, aussi, d'avoir, précisément par l'écriture, un contact personnel avec l'auteur... ou avec le copiste.

3. Je serai plus bref sur la troisième question, celle de la date. Non que ce soit une question moins importante que celle de l'auteur, mais parcequ'il est possible d'en parler plus rapidement si on s'en tient à quelques principes. Il y a deux dates à considérer, celle de la rédaction du texte et celle des copies.

La date de la rédaction est rarement indiquée sur un manuscrit clandestin. Et quand elle l'est, on doit se méfier car elle a pu être ajoutée après coup. La seule certitude qu'on puisse avoir tient aux références chronologiques internes au texte lui-même: allusions à des événements historiques, références à des publications dont on connaît la date, etc. Nous avons ainsi un *terminus ad quem*, c'est-à-dire une limite temporelle en deça de laquelle l'ouvrage n'a pas été achevé. Mais cela n'est qu'une indication négative. Car il a pu être écrit longtemps après la dernière date repérable qu'il mentionne. Et nous ne savons pas davantage à quelle date la rédaction a commencé. Nous ne pouvons même pas tenir pour absolue la certitude donnée par cette dernière date repérable, car elle a pu être ajoutée par un copiste qui aura voulu actualiser le texte.

Quelle que soit la date qu'on puisse proposer pour la rédaction d'un texte, il reste à savoir si les copies qui en ont été conservées ont été faites aussitôt après cette rédaction ou long-temps après. Là encore, il est rare que le copiste indique la date de sa copie. On n'a pas encore mis au point, du moins à ma connaissance, une technique qui permettrait de dé-

terminer l'âge d'une copie d'après le vieillissement de l'encre. En revanche, on dispose avec le filigrane du papier —surtout quand ce filigrane comporte une date, ce qui n'est pas toujours le cas— d'un indice qui permet de fixer une limite *après* laquelle la copie a été réalisée. Mais on peut conserver un stock de papier pendant plusieurs années. C'est pourquoi les informations procurées par les filigranes doivent être utilisées avec prudence.

Une indication plus précise est fournie par les témoignages des contemporains, dans les correspondances personnelles, les articles de revue, et, surtout, les rapports de police. Ira Wade, dans le premier chapitre de son livre, a fait état de la mention de manuscrits clandestins dans les registres de la police parisienne, pour les années 1698, 1723, 1725, 1729, 1741, 1743, 1746, 1749. Mais ces indications, assurément fort précieuses, ne valent que pour quelques titres quand les titres sont indiqués et qu'on ne se contente pas de signaler des «manuscrits infâmes». Il en va de même des autres témoignages. Cela nous renseigne bien sur la diffusion de tel texte à un moment donné. Cela ne nous donne pas la date précise des copies qui sont conservées dans nos bibliothèques et qui ont pu être faites à d'autres dates. Sans sous-estimer l'intérêt des témoignages que j'ai évoqués, il faut bien reconnaître, que pour la grande majorité des titres de manuscrits clandestins, nous n'avons aucune trace de leur diffusion dans les témoignages laissés par les contemporains. Il est donc probable que, faute d'indices, nous ne pourrions jamais dater avec précision un grand nombre des copies conservées.

4. En abordant le problème de la datation des copies, j'ai posé la question de leur diffusion. Ces problèmes sont liés mais ils sont distincts. Le problème de la datation est un problème technique, particulier à chaque copie. Le problème de la diffusion est d'ordre historique: c'est celui de la réception.

Aux sources que j'ai mentionnées, rapports de police, correspondances, périodiques, il faut évidemment ajouter les publications les plus diverses, comme cette oeuvre satirique peu connue de La Mettrie, l'*Ouvrage de Pénélope*, parue en 1748, qui contient, dans une note en bas de page, une allusion au manuscrit de Meslier. Mais surtout, il convient de prêter attention aux écrits des défenseurs de la religion qui tiennent, surtout après 1750, à réfuter et à dénoncer les attaques antireligieuses véhiculées par les manuscrits clandestins. Cette littérature apologétique est

fort abondante; il serait sans doute intéressant d'en faire l'inventaire du point de vue qui nous intéresse. Il va de soi que les textes qui retiennent l'attention des défenseurs de la foi sont ceux qui sont les plus lus, les plus diffusés.

Un autre indice de l'importance relative des manuscrits est fourni par le nombre de copies actuellement conservées. A cet égard la liste établie par Miguel Benítez —qui totalise 555 copies, alors que Wade n'en dénombrait que 392— confirme le succès de quelques titres, une dizaine, qui se détachent nettement des autres. En toute hypothèse, on doit estimer qu'un texte dont on conserve aujourd'hui vingt ou trente copies a été beaucoup plus lu, donc a eu plus d'influence, qu'un texte dont on ne conserve qu'une seule copie. Ce sont ces manuscrits les recopiés qui devraient, dans un premier temps, retenir surtout l'attention des chercheurs.

5. En rapport avec ce problème de la diffusion, surgit une autre question, celle de la fabrication des copies. On peut dire qu'ici tout —ou presque tout— reste à faire. Nous avons vu qu'il était difficile de savoir qui étaient les auteurs de nos manuscrits. Mais qui en étaient les copistes? Nous avons quelques noms, fort peu nombreux, livrés par les rapports de police. Toutefois, ce n'est pas tellement dans cette direction que nous pourrions obtenir des informations intéressantes.

Il vaut mieux partir des matériaux dont nous disposons, et ce sont plusieurs centaines de copies. Il existe deux sortes de copies qu'il est aisé, souvent, de distinguer au premier abord. Il y a celles qui sont faites par des amateurs, des lecteurs qui ont emprunté un manuscrit et qui le recopient pour eux-mêmes. Et il y a les copies faites par des professionnels, qui travaillent seuls ou en atelier. On devrait donc, en examinant la disposition matérielle des pages, la nature du papier, l'écriture, regrouper les copies par familles issues d'un même atelier ou d'un même copiste.

Pour cela, il faudrait —ce qui n'a encore mais été tenté— constituer une photothèque des manuscrits clandestins. C'est-à-dire réunir des spécimen d'écriture afin de repérer les copistes qui ont reproduit des textes différents. On ne connaîtra sans doute par le nom de ces copistes, mais on les distinguera par des lettres (A, B, C, etc.) ou par des sigles, et on verra alors, probablement, que des textes fort dissemblables par leur contenu, ou par leur date de rédaction, sont sortis de la même officine.

Cette recherche, par les recoupements qu'elle favorisera, permettra aussi de mieux dater les copies. Il est possible que je surestime les résultats d'un tel travail. La collecte des photographies peut se révéler décevante; mais encore faut-il la faire. D'après la connaissance, très partielle, que j'ai des manuscrits clandestins, je suis enclin à penser qu'une telle recherche réserverait des surprises intéressantes.

6. Il reste enfin à évoquer une dernière question: l'utilisation de ces manuscrits— ce qui est encore un aspect de leur réception.

Il conviendrait de repérer l'écho de ces manuscrits dans les oeuvres des grands écrivains. Cela a été fait dans une large mesure par René Pomeau pour Voltaire. Mais on ne l'a pas fait pour Diderot, d'Holbach, Helvétius et quelques autres. On estimera qu'une telle enquête relève de la critique des sources et, qu'à ce titre, elle ne sera jamais achevée ni peut-être jamais tout à fait convaincante. A cet égard, nos manuscrits clandestins n'ont pas une spécificité particulière. Ce sont des textes qui ont été lus et utilisés comme d'autres textes qui n'étaient ni manuscrits ni clandestins.

Il existe toutefois une spécificité qui s'attache à ce type de littérature. Elle tient au fait qu'un grand nombre de ces manuscrits ont été imprimés dès le 18^e siècle —une bonne quarantaine, d'après l'inventaire de Wade—, surtout après 1760. On dénombre, sur 42 premières éditions datées de manuscrits clandestins, 20 —soit près de la moitié— qui sont procurées de 1766 à 1771, c'est-à-dire pendant la grande offensive du matérialisme athée, avec Diderot, d'Holbach et Naigeon, juste après la fin de la publication des volumes de textes de l'*Encyclopédie*. Mais d'autres ont été publiés antérieurement, notamment de 1740 à 1748. Il serait essentiel de comparer ces versions imprimées aux versions manuscrites. Tout un travail reste à entreprendre et aussi, sans doute, quelques principes à mettre au point.

Je me bornerai à un exemple. Voltaire a édité un extrait du *Mémoire* de Meslier en 1762; à ce titre, il a été le premier éditeur de Meslier. Mais il n'a pas composé cet extrait. Il s'est contenté de tirer parti des extraits manuscrits qui étaient déjà en circulation et de faire, comme on dit, la toilette du texte. On a donc retenu cet extrait de Meslier parmi les oeuvres de Voltaire. Or celui-ci a édité, de la même manière, un autre manuscrit clandestin, l'*Examen de la religion*, et ce texte, lui, n'a jamais été retenu dans ses oeuvres complètes. Assurément, dans la mouvance des

manuscrits clandestins, l'histoire de l'extrait de Meslier n'est pas la même que celle de l'*Examen de la religion*, mais, autant que j'aie pu le constater, par rapport au travail éditorial, de Voltaire, ces deux manuscrits ont le même statut. Ils ont trouvé leur place, l'un à côté de l'autre, dans l'*Évangile de la Raison*. Si on admet l'un dans les oeuvres de Voltaire, on doit aussi admettre l'autre.

Comme vous le voyez, ces manuscrits clandestins constituent pour les chercheurs d'aujourd'hui un vaste chantier qui reste à explorer. Je me suis limité à six questions —il y en a d'autres...— pour vous faire entrevoir l'étendue et la complexité du travail à accomplir. Une petite partie de ce travail a déjà été faite et elle n'est pas négligeable. Mais il faut le poursuivre de façon plus systématique et plus collective. Ce travail de longue heleine nous permettra d'enrichir le corpus des textes Lumières. Les réponses qui seront apportées aux questions que j'ai posées aideront à mieux comprendre l'originalité et la dynamique de l'évolution des idées en France au 18^e siècle. En somme, c'est tout un paysage culturel que cette recherche, si limitée soit elle dans son objet et si complexe dans ses modalités, contribue à reconstituer.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Pour l'essentiel, les références appelées par la présente communication sont contenues dans:

Ira O. WADE: *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophical Ideas in France from 1700 to 1750*. Princeton University Press, 1938. Réimpression: New-York, Octagon Books, 1967.

Le Matérialisme du 18^e siècle et la littérature clandestine (sous la direction d'Olivier BLOCH). Actes de la Table ronde des 6 et 7 juin 1980 organisée à la Sorbonne..., Paris, J. Vrin, 1982. On trouvera dans cet ouvrage la «Liste et localisation des traités clandestins», par Miguel BENITEZ, p. 17-25.

Jean MESLIER, *Oeuvres complètes*, préface et notes par J. DEPRUN, R. DESNÉ et A. SOBOUL, 3 vol., Paris. Editions Anthropos, 1970-1972. Voir sur l'histoire des manuscrits, t. I, p. XLVI-LXVIII, et la bibliographie, t. III, p. 573-609.

Sur l'étude d'un cas de réception de manuscrits clandestins, à propos de Meslier, on lira aussi:

Roland DESNÉ, «Le curé Meslier lu par le Père Desbillons» et DESBILLONS, «Mémoire des pensées et sentimens de Jean Meslier...», dans *Mana*, revue publiée par le Département de français de l'Université de Mannheim, n° 5, 1986 - n° spécial, *Ein antiphilosophisches Experiment im 18. Jahrhundert: F.J. Terraasse Desbillons*, éd. par Georg MAAG, p. 66-71, p. 124-127 et 237-244.

DU BON USAGE DE LA CHINE: LES LETTRES DE CANG-TI, UNE SOMME CLANDESTINE DES LUMIERES

Prof. J. Vercruysse
Universidad Libre de Bruselas

Le premier objet qui attire l'attention du lecteur des ouvrages philosophiques clandestins est, bien sûr, le contenu. Les lectures du texte ont tôt fait d'analyser le contenu, d'apprécier son originalité et de le mettre en rapport avec d'autres écrits. La démarche de la recherche s'arrête là dans la plupart des cas. Quoi de plus naturel? le séminaire organisé par Olivier Bloch à Paris les 6 & 7 juin 1980 a été dominé par ce type d'approche. Dans ses conclusions (1), Roland Mortier a relevé d'autres objets qui devraient susciter l'intérêt et la recherche: la valeur textologique, l'impact sur la «littérature de grande diffusion», la «fonction de l'érudition», et des textes, «l'attribution des textes», les témoignages de propriété, d'usage, le «problème du destinataire» ou de la finalité de l'écriture, la sémantique des termes, les éditions critiques. La stratégie formelle des auteurs me paraît également un objet digne d'intérêt.

Sur la liste des manuscrits présentée à ce colloque par Miguel Benítez (2), et comportant 130 titres français, ce qui frappe dès l'abord c'est l'aspect didactique des titres. C'est le titre qui sert d'enseignement. Je note

- (1) R. Mortier, «Conclusions», *Le Matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*, éd. O. Bloch (Paris 1982), pp. 275-277. On pourrait joindre à ces objets l'aspect matériel et économique de la littérature clandestine (ateliers de copie et d'impression, réseaux de diffusion, marchés).
- (2) M. Benítez, «Liste et localisation des traités clandestins», *Id.*, pp. 17-25.

12 traités, 7 dissertations, 6 examens et autant de De (préposition initiale), 5 essais, 4 recherches et autant de réflexions, 3 opinions, autant d'esprits et de discours, 2 analyses, autant d'explications, d'extraits, de Sur (préposition initiale) et de sermons, tandis que les abrégés, apologies, arguments, caractères, censures, démonstrations, difficultés, expositions, jugements, méditations, mémoires, notes, objections, observations, parallèles, pensées, Que (conjonction initiale), sentiments et systèmes ne figurent qu' à l'état unique. Au total, 82 items représentant environ 63,09% de l'ensemble, chiffre appréciable. En regard, les formes plus littéraires suggérées par les titres sont nettement inférieures en nombre: 14 lettres (nos 62-74, 128), 5 formes d'entretien (1 colloque, n° 11, 1 conférence, n° 12, 2 dialogues, nos 23-24 et 1 promenade, n° 92), 1 symbole (n° 113), 1 histoire (n° 57) et 2 vies (nos 129-130), soit 23 titres ou 17,69%. Les autres titres ne laissent percer aucun élément d'identification dans leur formulation. Ces chiffres sont certes provisoires, les inventaires projetés pourront sans doute modifier les quantités et les proportions mais sans inverser les données fondamentales.

L'exposition du message des écrits clandestins demeure donc, à première vue, fort académique et elle prolonge, somme toute, des usages fixés dès l'Antiquité. L'adoption de la langue française, encore fort récente au 18^e siècle dans le domaine philosophique, et qui permet une plus large diffusion en dehors du milieu restreint des doctes (3), ne change rien, ou peu de choses, à l'état des faits. Le lecteur demeure confronté avec des formes académiques parfois revêches sinon sévères et on lui suppose un esprit ordonné, intelligent, instruit. Le public auquel s'adressent de tels ouvrages ne peut donc être que largement minoritaire. Les autres formes, également héritées de l'Antiquité, mais paraissant plus abordables par leur forme incitent davantage à la lecture. Les Anciens l'avaient expérimenté assez, et La Fontaine l'avait élégamment rendu:

*Une morale nue apporte de l'ennui;
Le conte fait passer le précepte avec lui (Fables, VI.1).*

Parmi les formes moins discoureuses, la lettre emporte la plus large part (60,90%). Au sein du groupe épistolaire, on peut distinguer plusieurs tendances. A signaler en premier lieu la lettre-discours qui relie

(3) Peut-on parler à cette occasion d'une démocratisation?

les deux types d'approche évoqués, telle que la *Lettre anonyme contre le système philosophique de Boyer*, la *Lettre sur Mr. Locke*, sans oublier les *Lettres sur la religion, sur l'âme humaine et sur l'existence de Dieu* (nos 66, 71, 74). Plus typique est la lettre personnalisée qui possède sa propre hiérarchie selon qu'il s'agisse d'un destinataire anonyme (*Lettre à M... Que l'âme n'est que sentiment, Lettre à M... sur les religions, Lettre à Mme de... sur les différentes religions d'Hollande, Lettre à Madame... Que les hommes peuvent marcher à quatre pattes*, nos 62-65), d'un destinataire nommé mais non historique (la fameuse *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, la *Lettre d'Hippocrate à Damagète*, les *Lettres à Serena*, nos 68, 69, 72) ou d'un destinataire historique, mais le cas est rare: la *Lettre de Mylord Bolingbroke à M. Pope* (n° 67), impliquant la recherche en authenticité ou en mythologie de réception. Des catégories professionnelles peuvent apparaître: citons la *Lettre d'un médecin arabe à un fameux professeur de l'université de Hall en Saxe* imprimée en '1713' et les *Lettres critiques et philosophiques d'un bonze chinois à un docteur de Sorbonne* (nos 70, 73). La majorité de ces 'lettres' se situent dans un contexte français, mais comme on l'a vu, les auteurs ne dédaignent pas de recourir à l'exotisme qui s'étale d'Outre-Manche à la Chine en passant par l'Arabie, ou encore à l'Antiquité (4). Tous ces titres, faut-il le dire, rappellent dans leur formulation ceux des textes philosophiques imprimés au cours du 18^e siècle. Il ne s'agit pas d'une similitude de hasard; à l'époque la distinction intellectuelle entre imprimé et manuscrit n'était pas aussi nette qu'aujourd'hui.

On connaît le prestige considérable de la Chine au 18^e siècle, la fascination qu'elle a exercée sur les Européens, tant au point de vue philosophique que religieux, politique qu'au point de vue culturel et artistique. Bayle, Fénelon, Montesquieu, Argens, Diderot, Naigeon, Voltaire... quel penseur éclairé ne lui accordé quelque attention? L'impact de la Chine sur la littérature philosophique est certain, il a pénétré jusque dans le domaine du manuscrit clandestin. Les *Lettres critiques et philosophiques d'un bonze chinois à un docteur de Sorbonne*, datées de 1776, date relativement tardive (5), en offrent un bel exemple. Le titre est élo-

(4) De nombreux ouvrages et travaux ont tenté de faire le point. Parmi les «classiques» citons, V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Paris 1932; M.L. Dufresnoy, *L'Orient romanesque en France*, Montréal 1947; R. Etiemble, *L'Orient philosophique au XVIII^e siècle*, Paris 1957-1959 [Cours de Sorbonne]; B. Guy, *The French Image of China before and after Voltaire*, Genève 1963.

(5) Bibliothèque de Grenoble, 920 (U 891). Cf. *Le Matérialisme*, pp. 21, 28.

quent: de la confrontation entre deux cultures doit surgir un vainqueur et l'on peut aisément deviner à qui ce rôle est dévolu. Le cas n'est pas unique. Je voudrais exposer ici le cas d'un autre manuscrit 'chinois' conservé à la Bibliothèque Royale de Bruxelles (6), et sur lequel j'ai déjà attiré l'attention en 1971; les *Lettres de Cang-Ti, Grand Mandarin de la Chine, recueillies par Mylord Comte de Shaftesbury* que je crois pouvoir dater des alentours de l'année 1772.

Deux noms, deux symboles. Le prestige d'Antony Ashley Cooper, premier comte de Shaftesbury (1671-1713) fut remarquable dans les milieux philosophiques français. Voltaire qui possède ses *Lettres sur l'enthousiasme* (Londres 1762), le cite plus d'une fois et a incontestablement subi son influence en compagnie de celle d'autres déistes anglais (7).

Cang-Ti peut être identifié avec le personnage de K'ang shi ou Kangxi, le quatrième empereur de la dynastie mandchoue des T'ch'ing, né en 1654 et empereur de 1662 à 1722. Il fut un souverain remarquable, assurant les assises de la nouvelle dynastie, conquérant de nouveaux territoires, préservant l'intégrité de l'empire et se montrant particulièrement tolérant en accueillant en 1692 les Jésuites, en leur laissant la liberté d'évangéliser et en les appelant à d'importantes fonctions. L'empereur prit même leur défense dans la Querelle des rites contre le légat du pape. Les *Lettres édifiantes et curieuses* l'avaient rapidement fait connaître aux Européens. Voltaire le connaît, prononce son éloge dans *Le Siècle de Louis XIV* (ch. 39) voyant en lui un souverain tolérant, sage et soucieux des intérêts de son pays. Il le nomme également dans le *Précis du siècle de Louis XV* (ch. 29), dans l'*Histoire de l'empire de Russie* (I. 1, 7, II. 12), dans les *Quetions sur l'Encyclopédie* (article 'Beau') et dans la *Relation du bannissement des Jésuites de la Chine*.

Si j'insiste sur Voltaire, c'est que celui-ci constitue le troisième élément d'une relation assez surprenante et digne d'intérêt. Je m'explique. Le ton est donné dès la première page du recueil sous la forme d'une dédicace 'A Monsieur de Voltaire', signée 'Mylord Comte de

(6) Bibliothèque Royale de Bruxelles, ms. 5716, 526 pp. Voir notre «Un écrivain obscur des Pays-Bas au XVIIIe siècle: J.J.H. Cupis de Camargo et ses *Lettres de Cang-Ti*», *Beiträge zur Französischen Aufklärung und zur Spanischen Literatur*, éd. W. Bahner (Berlin 1971), pp. 447-459 [Mélanges W. Krauss]. Nous préparons l'édition d'un troisième texte «chinois», un fragment de roman philosophique à paraître dans *Lias*.

(7) Βιβλιοτεκα Οσολτερα (Moscou-Leningrad 1961), p. 795, n° 3159. Cf. N.L. Torrey, *Voltaire and the English Deists* (Oxford 1963), pp. 2, 12, 13, 99, 104, 119, 127.

Shaftesbury'. Se posant en éditeur, le déiste anglais rend hommage au philosophe le plus accompli de son temps; l'hommage de Cang-Ti exprime la juste reconnaissance d'un Chinois envers un homme qui dit tant de bien de son pays. Le 'style' de l'ouvrage, ajoute le pseudo Shaftesbury ne sera pas aussi léger que celui des ouvrages français. La dédicace s'achève par un vibrant hommage à la liberté de pensée que Voltaire symbolise en quelque sorte par son action admirable, liberté qui n'est encore que l'apanage de l'Angleterre et de la Prusse. Cette authentique dédicace en bonne et due forme littéraire est du type de celles que l'on peut trouver en tête de maint ouvrage du 18^e siècle. Ses audaces ne doivent pas étonner si l'on veut bien se rappeler qu'un Anglais (et lequell!) la signe. La composante chinoise est réservée pour le second texte liminaire, intitulé '*Avis de l'éditeur*', sensiblement plus long et visiblement destiné à faire toute la lumière souhaitée sur ces *Lettres* du 'grand mandarin'. Cang-Ti, apprend-on, est mort récemment à Londres où il résidait après avoir parcouru le monde. Il a consigné par écrit les éléments d'une philosophie que l'éditeur ne partage pas. Mais il faut tenir ses promesses, d'où la publication de ces *Lettres* (8).

Ces propos ne tromperont pas les lecteurs familiers d'ouvrages du 18^e siècle. Aussi, comme s'il était conscient de la ténuité de son double subterfuge, notre auteur imagine-t-il de mettre en place des éléments dont l'historicité semble à première vue indiscutable. L'éditeur cite ainsi le texte d'une lettre que lui ont adressé Messieurs Jacquenod et Rusand, éditeurs d'un ouvrage fort connu alors, *Les Erreurs de Voltaire* dû à la plume du jésuite Claude François Nonnotte (1711-1793). Ces Messieurs ont réellement édité cet ouvrage, à Lyon en 1767 et en 1770. C'est à cette dernière édition que le pseudo-éditeur fait certainement allusion. En effet, l'annonce de la publication d'une réfutation de leur ouvrage, qui s'est mal vendu, les inquiète. Ils comptent donc d'une façon ou de l'autre sur la bonté de l'éditeur. Ce procédé n'avait rien d'extraordinaire au 18^e siècle au cours duquel plus d'un manuscrit compromettant a été vendu ou acheté fort cher, et détruit, plutôt que d'aller sous la presse. Le libraire Antoine Ignace Fez d'Avignon a proposé à Voltaire d'acheter l'entièreté de la première édition des *Erreurs* pour 3.000 livres (lettre du 30 avril 1762, Best. D. 10430). La réponse du philosophe fut un chef

(8) En particulier la lettre du 17 juillet 1707; cf. l'édition I. et J.L. Vissière, (Paris 1979), pp. 172-175.

d'oeuvre d'ironie cinglante (lettre du 17 mai, Best. D. 10451). L'affaire fit du bruit, les textes ayant été publiés, et elle a pu inspirer notre auteur (9). Mais la véracité de la lettre des éditeurs de Nonnotte s'effondre lorsqu'ils évoquent le sort de leur édition précédente. Leur formulation, toute la réponse du pseudo-éditeur rétablit avec célérité et aisance l'équilibre de l'illusion un instant compromis. Enfin, le propos final de l'éditeur sur les annotations respectives des *Lettres* devrait lever les derniers doutes quant à leur authenticité.

Le corps même des *Lettres de Cang-Ti* répond-il à ses intentions? Le recueil est divisé en trois tomes dont les intitulés sont révélateurs à souhait. Le premier (lettres 1-18, ff. i-ü, 1-203) est dit 'Contenant la refutation d'un infame libelle intitulé Les erreurs de Voltaire par l'abbé Nonnotte'. Ses 18 lettres suivent pas à pas dans un premier mouvement (lettres 1-17) l'ouvrage du jésuite, de l'Eglise primitive à l'époque contemporaine. Le second mouvement (lettre 18), plus bref, est réservé à un long bêtisier. Le traitement et le ton seront nettement inspirés par la démarche voltairienne. La polémique est dure, âpre, aiguë. Bien documenté, Cang-Ti ne ménage pas ses coups contre Nonnotte et consorts. Sa conclusion peut être rapportée: «J'ai vu partout la cruauté, l'intolérance et le fanatisme cachés sous le voile de la religion. J'exhorte votre parlement, *Mylord*, à chasser tous ses évêques et pasteurs, et à contenir le peuple par la seule vertu.

Les athées et les philosophes n'ont jamais excité de sédition; mais le clergé a été à la tête de toutes les révolutions des quatre parties de notre planète. Puisse votre parlement se graver ces réflexions dans le coeur; et puissent ceux qui ont si longtemps opprimé la raison et les peuples à l'aide de la religion, être bannis de l'univers entier. C'est une vengeance licite; quiconque met un scélérat hors d'état de nuire fait une bonne action. Je suis ect. Cang-Ti».

La dimension Shaftesbury est donc bien présente, étayée par les adresses et autres formules. La Chine n'est pas non plus absente mais demeure confidentielle. Après tout Cang-Ti n'est-il pas un Chinois européanisé? Aussi les signaux sont-ils plutôt incidents, du type «N'est-il pas singulier qu'un moine qui écrit dans la cuisine de son couvent, et

(9) La lettre de Fez ne parut qu'en 1767 dans *Les Honnêtetés littéraires*, p. 74, de Voltaire; la réponse du philosophe eut dès 1762 les honneurs d'une édition séparée et le *Journal encyclopédique* du 15 juin 1762 la répercuta à travers toute l'Europe.

qui ignore notre langue, veuille décider sur nos antiquités?» (lettre 18). Cette remarque jette un jour sur la méthode du mandarin qui n'oublie pas de signer ses lettres. Il ne cite pas un propos qui ne s'appuie sur une ou plusieurs références précises. Dans l'ensemble, celles-ci sont fort nombreuses et dénotent un esprit cultivé, bien au fait des publications et des événements les plus récents. Citons encore ce propos sur la méthode: «Voulons-nous savoir si ce qu'un auteur dit est digne de foi, voyons si son récit est conforme à la saine raison, et au génie de la nation dans le temps que le fait est arrivé. Voyons si l'auteur lui-même était au dessus des préjugés, s'il n'y a aucune contradiction dans son récit; alors nous pourrions avoir une certitude morale que les faits qu'il apporte sont vrais» (lettre 5).

On ne peut reprocher à l'auteur d'avoir tenu ses promesses, sinon avec une vivacité quelque peu partisane et qui du reste était également présente dans les écrits de ses adversaires. Ses lettres n'ont donc rien de mondain, de léger, mais l'éditeur, rappelons-nous, nous avait prévenus. La brièveté des lettres (10) et leur ton vif et mordant compensent l'érudition.

De la polémique historique l'on passe dans le tome deuxième à un tout autre sujet, la critique en règle de la Bible, intitulée «Contenant les absurdités des livres que les Chrétiens tiennent pour inspirés» (lettres 19-38, pp. 204-402), allant de la Genèse à l'Apocalypse. En cours de route trois lettres sont consacrées à l'«Origine, religion, mœurs, coutumes, etc., des Hébreux» (lettres 25-27). Les composantes chinoise et shaftesburienne sont réduites ici à une expression simplifiée. Certes c'est un non-chrétien qui s'exprime et signe ses lettres, les adresse au lord anglais. C'est l'élément voltairien qui domine même s'il n'apparaît qu'en filigrane. L'appareil critique ne se fonde plus cette fois sur l'histoire mais aussi, et davantage sur le bon sens déjà invoqué dans le premier tome comme critère de la vérité. Citons un exemple emprunté à la 19^e lettre: «Un écrivain qui serait inspiré devrait donner des notions claires et saines des choses qu'il raconte; la physique ne devrait pas lui être inconnue [...] Si Dieu a dicté le pentateuque à *Moyse* il aurait dû en écarter toute absurdité; s'il s'est contenté de l'inspirer la même raison subsiste. Cependant cet ouvrage émané de la divinité n'a pas deux lignes

(10) La longueur moyenne des lettres est de 5 pages, avec une pointe de 9 pour la dernière.

de suite où on ne trouve une absurdité grossière, une contradiction ou une ignorance grossière des moindres notions de la physique». Les mêmes principes dominent tout le deuxième tome: la Bible ainsi considérée n'est plus qu'un tissu de propos sans valeur et indigne de créance. Il n'est pas un iod des textes bibliques essentiellement interprétés dans un sens littéral, qui n'échappe à cet éreintement d'une violence difficilement contenue.

Les lettres sont assez brèves (11) et leur brièveté vient à point nommé couper le parti pris, tout comme dans la réfutation de Nonnotte.

Le troisième tome des Lettres de Cang-Ti, le plus bref (lettres 38-47, pp. 403-526) sera celui de l'apologie de l'esprit philosophique sous l'intitulé «Contenant la réfutation des dogmes de la religion chrétienne, et l'apologie du suicide». A mon avis, c'est la partie la plus intéressante de tout le recueil. Que l'on me permette de citer les intitulés de ses dix lettres: «Origine et dogmes du christianisme» (lettre 38), «Incrédulité des Juifs, Jésus nécessité à mourir, témoins de ses miracles et ceux de Moïse» (lettre 39), «Dogmes et mystères du christianisme» (lettres 40-41), «Si les Anciens étaient idolâtres» (lettre 42), «Sur la religion et les miracles» (lettre 45), «Sur la liberté, la fatalité, la divinité, et la matérialité de l'homme» (lettre 46), «Apologie du suicide» (lettre 47). Ces lettres fondées sur le bon sens ayant balayé les écrits néotestamentaires, n'a plus d'autre objet cette fois que les institutions, les usages et les dogmes catholiques postbibliques. A écouter l'auteur, rien ne subsiste ou presque: «tout ce qu'on sait de *Jésus* ce sont des hommes qui le racontent» (lettre 38) écrit-il en glosant J.J. Rousseau (12). Il poursuit ailleurs: «le Dieu des théistes est le seul qui soit sage, et s'il était possible qu'il y eût un être suprême il ne pourrait être que celui qu'ils adorent» (lettre 43), un Dieu qui ne serait ni cause première ni action ajoute Cang-Ti (lettre 46) comme pour ne laisser subsister aucun doute.

La partie positive du recueil se situe en fin de parcours, dans les trois dernières lettres. N'ayant plus de référent chrétien à combattre, on pourrait s'attendre à voir Cang-Ti parler de la philosophie chinoise à propos de la morale naturelle, de la liberté, de la fatalité, de la divinité, de la matérialité de l'homme et du suicide. Or, il n'en est rien, bien au

(11) La longueur moyenne des lettres est ici de 4 pages.

(12) Cf. P.M. Masson, *La Profession de foi du vicairé savoyard* (Fribourg 1914), pp. 413-415.

contraire. Notre mandarin est décidemment européanisé à l'extrême lorsqu'il déclare à propos de l'alternative au Christianisme: «L'auteur du *Christianisme dévoilé* répond pour moi» (lettre 45). De fait ses théories sont fondées sur l'oeuvre d'Holbach, de Sénèque, d'Helvétius, de Doucet, de Spinoza, du pseudo-Fréret, de La Mettrie, de Buffon, sur la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, sur Voltaire et Rousseau. En dehors de ses signatures une seule référence notable à la Chine apparaît lorsqu'il propose d'imiter la *Chite* (et non sa patrie) et le Japon en bannissant le Christianisme. L'élément shaftesburien est cantonné dans les adresses et Voltaire est amalgamé au corps des philosophes doctrinaires. Le ton s'est modifié, il est devenu plus grave sans cesser d'être passionné. Il atteint ainsi par degrés une émotion, un lyrisme qui éclatent dans les dernières pages, consacrées à l'apologie du suicide. Après avoir examiné tous les arguments en sa faveur, Cang-Ti abandonnant la discussion, exhorte le lecteur hésitant à se débarrasser de ses scrupules: «Rejette cet affreux sentiment que celui qui se délivre de ses maux descend dans un séjour de feu et de désespoir. Quand même ce séjour existerait ton Dieu serait-il assez tyran pour te punir de t'être délivré du fardeau de la vie?». Cang-ti en appelle au courage de l'homme, à son sang-froid, et termine sur ce propos: «Meurs sans balancer ami infortuné je te suivrai bientôt. Adieu».

Le sujet mis à part on ne peut s'empêcher de songer aux accerts diérotiques (?) du célèbre «Abrégé du code de la nature» qui clôt le *Système de la nature*. Les ultimes pages ne s'adressent plus cette fois à Shaftesbury mais à tout homme et le tutoiement fraternel a pris le relai. Une ultime note (p. 526) de la même main que celle qui a écrit et retouché plus d'une fois le texte ajoute: «Ceux entre les mains de qui ce manuscrit tombera sont avertis que le nom du comte de *Shaftesbury* que j'y ai pris n'est qu'un prétexte par ce que j'ai cru faire imprimer ce livre de mon vivant. Las de souffrir la captivité j'ai résolu de m'ôter la vie et je vais l'exécuter. Il y a six semaines que je l'eus exécuté, si ce n'est l'envie que j'avais d'achever ce livre; je le crois digne de l'impression et le recommande à ceux qui en feront l'acquisition. J.J.H. Cupis de Camargo». Nouvelle tentative de créer une illusion ou aveu sincère? Le double subterfuge que l'auteur a tenté de bâtir et d'entretenir en multipliant les textes, les adresses, les formules, et que d'aucuns auront senti dès le début, a définitivement vécu. L'auteur réel, n'a pu encore être identifié

avec précision à ce jour. Mais l'aveu se débarrasse également de sa peau littéraire. Deux fois, fidèle à ses principes, l'auteur avait annoncé son désir de mettre fin à ses jours. Tout porte à croire qu'il tint parole (13).

Le double subterfuge a tenté de couvrir une oeuvre curieuse qui regroupe côte à côte trois sommes de nature différente: une réfutation de Nonnotte, une critique de la Bible et une apologie de l'esprit philosophique le plus radical des Lumières. L'essence sommatique des deux premiers textes est plus nette du fait sans doute que l'auteur disposait du canevas offert par le plan de l'oeuvre adverse; le troisième apparaît quelque peu désordonné. Mais le lecteur attentif ne s'y trompera pas: il existe entre les trois textes de nombreuses correspondances d'idées et de procédés, et malgré leur apparente disparité les *Lettres de Cang-Ti* forment une seule oeuvre. Une oeuvre militante d'une approche assez difficile mais tempérée par la brièveté des lettres, qui suppose néanmoins un lecteur instruit et capable de raisonnement. Son cas est, je crois, unique dans la littérature des Lumières des Pays-Bas autrichiens. Cupis de Camargo s'est servi d'un subterfuge classique (14). Il serait intéressant de confronter les *Lettres* du grand mandarin aux *Lettres critiques et philosophiques d'un bonze chinois à un docteur de Sorbonne*. Comparées également à d'autres recueils de lettres 'chinoises', elles font songer aux *Lettres chinoises, ou, correspondance philosophique, historique et critique, entre un Chinois voyageur à Paris et ses correspondants à la Chine, en Moscovie, en Perse*

- (13) Il appartenait certainement à une branche bruxelloise des Cupis de Camargo comme il apparaît par des détails. Le manuscrit a été donné à la Bibliothèque en 1813 par un ancien conservateur, Charles Antoine de La Serna Santander (1752-1823). Diverses notes de sa main déclarent que l'auteur était bruxellois, parent de la célèbre danseuse Marie-Anne, peut être son fils, et surtout qu'il s'était volontairement ôté la vie quelque temps après avoir achevé ses *Lettres*. La Serna Santander l'a peut-être connu, ou noté des particularités. Les recherches n'ont pas encore abouti sur ce point qui mènera peut-être à l'identification précise de l'auteur.
- (14) Le procédé fait songer à celui qui a été utilisé pour la *Lettre de Thrasybule à Leucippe* publiée en 1765. Le «Fragment d'une lettre du traducteur français» incite à croire que le manuscrit anglais qui appartenait à lord W., était lui-même traduit d'une oeuvre antique utile en bien des points aux Modernes et rendue en un style approprié. La «Préface du traducteur anglais» doit en principe accréditer cette histoire. La question du procédé n'a pas été abordée dans la récente édition de la *Lettre* donnée par S. Landucci (Florence 1986).

et au Japon (La Haye 1739-1740), du marquis d'Argens, souvent rééditées jusqu'en 1769 (15).

Par ailleurs le subterfuge combine avec l'élément oriental celui du texte hardi, publié seulement après décès par un ami ou un parent (16). Mais aussi quelle distance sépare ces lointains initiateurs de l'oeuvre de Cupis de Camargo! Certes d'autres Chinois discoureurs, dialogueurs ou épistoliers n'avaient pas hésité, particulièrement chez Voltaire à aborder des sujets délicats. Mais aucun n'était allé aussi loin que Cang-Ti, même s'il n'a pas sinisé son oeuvre. Le bon usage de la Chine répond non seulement à une fonction qui relève de la mode du jour. Il tend à attirer l'attention du lecteur que les titres trop académiques rebutent ou effraient. Il combine donc la lettre et l'exotisme pour diffuser un message philosophique: tout est affaire de stratégie lorsqu'il s'agit de convaincre. L'usage de la Chine n'est qu'une composante. S'il déçoit, c'est en grande partie dû au lecteur qui s'est laissé prendre au piège. L'important ici, ce n'était pas seulement de participer, il fallait également gagner.

(15) On peut également songer aux *Lettres chinoises, tartares et indiennes* de Voltaire, mais celles-ci concernent la Chine et rom écrites par un vrai ou pseudo-Chinois.

(16) Le premier élément peut procéder de *L'Espion du Grand Seigneur* (1684) de Gian Paolo Marana (1642-1692), qui a pu engendrer les *Amusements sérieux et comiques d'un Siamois* (1707) de Charles Rivière Dufresny (1648-1724) et bien sûr les *Persans* de Montesquieu (1721). Le second élément apparaît dans les *Aventures de Jaques Massé* («1710» pour 1714) de Simon Tyssot de Patot (1655-1738) qui présente en outre mais brièvement un Chinois philosophe. Ce procédé s'est perpétué jusqu'au 19^e siècle et a notamment été utilisé par Jan Potocki et Benjamin Constant.

EMPIRISMO E ANALISI DEL LINGUAGGIO NELLA LETTERATURA FILOSOFICA CLANDESTINA

ALCUNI TESTI ESEMPLARI

Gianni Paganini
C.N.R. Milán

«Or, toutes les fois qu'un mot ou son idée ne fournit aucun objet sensible auquel on puisse le rapporter, ce mot ou cette idée sont venus de rien, sont vides de sens; il faudrait bannir l'idée de son esprit, et le mot de la langue, puisqu'ils ne signifieraient rien»: questa frase di d'Holbach, ripresa dal capitolo del *Système de la nature* in cui si combattono le tesi innatistiche e spiritualistiche (1), riassume in forma sintetica ed ef-

- (1) Paul-Henry Thiry d'Holbach, *Système de la nature* (ristampa dell'edizione Paris 1821-G. Olms, Hildesheim 1966), tome I, chap, X, pp. 198-99. Un caso esemplare dell'applicazione di questo metodo è fornito, nel testo holbachiano, dall'analisi della parola «esprit», la cui base reale viene ricondotta all'idea sensibile di «souffle» (Op. cit., t. I, chap VII, p. 114: «le mot *esprit* ne nous présente d'autre idée que celle du souffle, de la respiration, du vent»), mentre le accezioni metafisiche che ad essa sono venute sovrapponendosi son dichiarate inconsistenti («Ce que les métaphysiciens modernes croient entendre par ce mot, n'est, dans le vrai, qu'une force *occulte*, imaginée pour expliquer des qualités et des raisons occultes, et qui au fond n'explique rien»: ivi, p. 114). D'Holbach riprende e radicalizza in proposito osservazioni che erano state di Hobbes, di Locke (*Essay concerning human understanding*, III, i, § 5) e di Condillac (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, X, § 103). Si noti tuttavia che nel *Système de la nature* la ricerca genetica volta a rintracciare il referente di esperienza proprio delle parole obbedisce ad un criterio assai più restrittivo, una sor-

ficace i risultati di quel divenire quasi secolare, nel corso del quale il programma empiristico dei *philosophes* venne completandosi con l'estensione all'analisi del linguaggio dei criteri già fatti valere in sede di teoria della conoscenza. Da semplice traduzione esteriore di concetti costituiti all'interno della mente, l'espressione linguistica diveniva così il motore e al tempo stesso il momento di verifica dei processi del pensiero, fornendo altresì una base obiettiva, non compromessa da ipoteche metafisiche, per la risoluzione dei problemi classici della psicologia e della gnoseologia (dall'origine delle idee al ruolo rispettivo dei sensi e della ragione, sino alla determinazione della spiritualità, o per contro della corporeità dell'anima).

La dinamica di questo svolgimento storico è evidentemente troppo ricca e complessa perchè qui possa essere anche solo accennata (2); in questa sede mi limiterò pertanto ad orientare alcuni sondaggi nella di-

ta di 'rasoio' empiristico applicato alla sfera dei significati. Locke e Condillac si erano infatti limitati ad affermare una «dipendenza delle nostre parole dalle idee sensibili comuni» (Locke, *loc. cit.*) — dipendenza che non escludeva tuttavia la possibilità di una trasposizione analogica, per cui «un segno che si era limitato prima a indicare un'azione del corpo diventò il nome di un'operazione dell'anima» (Condillac, *loc. cit.*) — di qui l'affermazione che il linguaggio dello spirito continua ad essere significativo, per quanto improprio e metaforico esso sia, data la sua provenienza di carattere sensibile. In d'Holbach, al contrario, anche questa residua zona di intelligibilità è negata a vantaggio di una più netta dicotomia tra ciò che è significativo, in quanto è soggetto a verifica empirica, e ciò che invece non lo è e quindi risulta privo di senso. Donde, per il *philosophe* materialista, il progetto di riportare le parole alla loro funzione geneticamente prima, quella di essere cioè le «images des choses» e di «peindre, à l'aide des sens, des objets connus que l'esprit puisse juger, apprécier, comparer et méditer» (*Système de la nature*, tome I, chap. X, p. 214). Sul caso esemplare della parola «esprit» nelle discussioni secentesche e settecentesche si veda ora: Ulrich Ricken, *Un champ lexical et ses implications philosophiques à l'âge classique: l'abstrait et le concret dans les significations de «spiritus», «esprit» et quelques dérivés*, nel volume *Spiritus*. IV Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Atti a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma 1984, pp. 387-98.

- (2) Nell'impossibilità di fornire anche solo un quadro bibliografico d'insieme, mi limiterò qui a ricordare alcuni studi complessivi che negli ultimi anni hanno contribuito a rinnovare decisamente il panorama degli studi sull'argomento: Daniel Droixhe, *La Linguistique et l'appel de l'histoire (1600-1800)*, Genève-Paris 1978; Sylvain Auroux, *La sémiotique des Encyclopédistes*, Paris 1979; Paolo Rossi, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano 1979; André Robinet, *Le langage à l'âge classique*, Paris 1978; Ulrich Ricken, *Sprache, Anthropologie, Philosophie in der französischen Aufklärung*, Berlin 1984.

reazione di un campo che a questo proposito è stato meno esplorato, quella «organizzazione clandestina delle idee» in cui anche a tale riguardo si sono preparate e maturate le successive espressioni pubbliche dell'*esprit philosophique*. Obiettivo non secondario sarà poi quello di mostrare come l'apporto lockiano, così dominante nei grandi testi settecenteschi, si sia di fatto innestato, rinnovandola, su una precedente tradizione improntata a un più radicale sensismo naturalistico e largamente documentata proprio dalla circolazione manoscritta. Ma anche entro questi confini, un'ulteriore restrizione si rende necessaria sin dalla partenza: nell'evidente impossibilità di tracciare anche solo una mappa sommaria di un territorio così vasto e a tutt'oggi poco conosciuto, le considerazioni che seguono si limiteranno ad indicare alcuni punti di riferimento emergenti sull'arco cronologico che va da una fra le prime corpose manifestazioni della dissidenza filosofica clandestina (il *Theophrastus redivivus* intorno alla metà del Seicento) e il primo terzo del Settecento, con gli esempi forniti dall'*Ame materielle* e dalla *Lettre de Thrasybule à Leucippe*. Piuttosto che una sequenza continua, ne risulterà un diagramma costituito da posizioni fra loro diverse, ma tutte emblematiche di orientamenti ben rappresentati all'interno dell'universo 'clandestino' fra il XVII e il XVIII secolo (3).

§ 1. Conviene innanzitutto sottolineare il fatto che l'attenzione per il significato e la portata del linguaggio, nella delineazione di una concezione materialistica del soggetto umano, si iscrive fra i dati più precoci e quasi costitutivi di questo processo. Esempiare al riguardo è appunto il caso del *Theophrastus* (4), di cui ci restano quattro copie

- (3) Dopo gli studi classici di Ira O. Wade, *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophical Ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton 1938, e di John Stevenson Spink, *French Free Thought from Gassendi to Voltaire*, London 1960, due convegni, rispettivamente in Italia e in Francia, hanno fatto il punto sulla diffusione del fenomeno 'clandestino' nella cultura dei secoli XVII-XVIII: *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento* (Atti del Convegno di Genova, 30 ott.-1° nov. 1980), Firenze 1981; *Le matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*, sous le dir. de O. Bloch (Actes de la table ronde de Paris, 6-7 juin 1980), Paris 1982.
- (4) *Theophrastus redivivus*, Edizione prima e critica a cura di Guido Canziani e Gianni Paganini, 2 volumi di pp. CXXVI-998 («Publicazioni del Centro di studi del pensiero filosofico del '500 e del '600», C.N.R.), Firenze 1981-82 (ora distribuito da Franco Angeli Editore di Milano). Per i contenuti, le fonti, la provenienza dell'ope-

manoscritte tutte databili all'inizio del Settecento. Questo voluminoso trattato latino rappresenta di fatto il *trait d'union* ideale fra l'epoca del libertinismo secentesco più radicale e la stagione della «crisi della coscienza europea» (5). Non a caso, uno dei centri culturali in cui più fortemente sono attestate la circolazione e la conoscenza dell'opera è il circolo viennese incentrato sulla figura del principe Eugenio di Savoia, aristocratico *déniaisé*, curioso raccoglitore di manoscritti clandestini e di opere eterodosse, amico sia del filosofo Leibniz come dell'inquieto Toland e aperto a tutto ciò che di nuovo e di audace aveva prodotto la cultura europea negli ultimi due secoli, da Bodin e Cardano a Spinoza e Locke, da Erasmo ai sociniani e agli antitrinitari. Per varietà e ricchezza di apporti, per vastità di interessi e di riferimenti, la raccolta eugeniana e quella del suo collaboratore barone di Hohendorf rappresentano l'esempio forse meglio riuscito della biblioteca tipica del *libre penseur* alla soglia dei Lumi, ed è in questo contesto che devono essere inquadrati la presenza e la funzione del *Theophrastus redivivus* (6).

Come è noto, esso è il documento di una cultura fortemente erudita che prescinde da ogni riferimento esplicito alla filosofia del meccanicismo (sia esso gassendista o cartesiano) per privilegiare invece il filtro rappresentato dalla tradizione del naturalismo rinascimentale (Bodin e Pomponazzi, Cardano e Vanini rappresentano gli 'autori' moderni

ra e la sua tradizione manoscritta, si rinvia alla «Introduzione» e alla «Nota storico-critica» premesse dai curatori all'edizione. Uno studio complessivo dei caratteri e del significato storico del trattato libertino si trova nel volume di Tullio Gregory, *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, Napoli 1979.

- (5) Le indicazioni fornite da Wade (*op. cit.*, pp. 222-28) circa la derivazione di alcuni testi clandestini dal *Theophrastus* sono fuorvianti, e viziate dal fatto che allora lo studioso americano non aveva reperito alcun esemplare del testo autentico dell'opera. Lo studio della circolazione del trattato è stato impostato su nuove basi da Jerom Vercruyse, *Le Theophrastus redivivus au 18^e siècle: mythe et réalité*, in *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina*, cit., pp. 297-303. I risultati di un sondaggio nell'ambiente viennese del primo Setecento si trovano ora nell'articolo di chi scrive: Pietro Giannone, Nicola Forlosia et le «*Theophrastus redivivus*» à Vienne, «*Lias*», XII (1985), 2, pp. 263-86.
- (6) Sul circolo viennese imperniato sul principe eugenio di Savoia si vedano: Giuseppe Ricuperati, *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*, Milano-Napoli 1970, soprattutto il cap. VI. Sulla composizione della biblioteca eugeniana si veda, dello scrivente, la parte della «Nota storico-critica» premessa all'ediz. cit. del *Theophrastus*, vol. I, pp. LXXVIII-C.

dell'anonimo, accanto ai grandi classici greci e latini riletti in chiave antireligiosa e materialistica). In questo contesto, il tema del linguaggio svolge un ruolo certo particolare ma significativo: ad esso l'anonimo autore fa riferimento innanzitutto nell'ambito dell'attacco alla nozione cardine del sistema teologico, allorchè «de prima deorum notione agitur et declaratur quomodo ad homines pervenerit» (7). L'indagine sulla genesi del concetto di divinità — a cui il *Theophrastus* nega ogni verità dichiarandola «nullum ens» — viene condotta sulla base di un approccio decisamente empiristico, esemplato sui cardini della canonica epicurea, ma si completa altresì con un preciso rinvio alla teoria del Giardino sui criteri di significazione e sull'origine naturale dei primi segni comunicativi: donde, per il libertino, la necessità di far corrispondere ad ogni termine «positivo» («vox significativa», «vera significatio», «primitivi nominis significatio») una realtà oggettiva ed empirica, sia essa un concetto derivante dall'apprensione diretta della realtà o una «affezione dell'animo» conseguente alla pressione del mondo esterno sulle passioni o sugli appetiti del soggetto (8). La voce *deus*, *theòs* è ovviamente il primo e il principale obiettivo polemico di questa critica, volta a dimostrare l'originario referente cosmico e naturalistico (gli astri) del termine, successivamente distolto dall'inganno sacerdotale e politico a vantaggio di significati tanto molteplici quanto arbitrari e inconsistenti (9).

Ma è soprattutto in un altro contesto, più costruttivo, che il discorso dell'anonimo ritorna sulla valutazione del linguaggio in quanto

(7) *Theophrastus redivivus*, I, ii, ed. cit., vol. I, p. 46 sgg.

(8) Ivi, p. 50: «Cum enim voces et nomina a rebus ipsis ortum ducant, et termini sint omnino positivi, id est ad rem aliquam referantur et verum aliquod ens aut figmentum admodum entis significant, priusque sit necessario quod nomine donatur et illo qui nomen imponit et etiam nomine ipso imposito — aut nomina sunt varia et inania, veluti inconditae et inarticulae voces, ut supra ex Epicuro retulimus — eveniet ut, examinato dei nomine, cognoscemus quatenus sit vera eius significatio, et deum esse aut verum aliquod ens aut figmentum». Poco più sopra, riferendo il pensiero di Epicuro, l'anonimo autore del *Theophrastus* aveva scritto: «Nam qui primus de deo locutus est, debuit hanc vocem sive terminum ad aliquid referre, et dicere quid significaret eiusmodi vox, deus, quidque per illam intelligeret, ne inanem vocem proferre videretur. At ut hoc faceret, necesse omnino fuit illum iam habere de deo notionem anticipatam et eam utique per sensus acceptam, alia etenim vana et inanis prosus est. At de deo per sensus nulla esse potest notio, igitur figmentum esse inferre necesse est» (p. 48).

(9) Cfr. T. Gregory, *op. cit.*, p. 35 sgg.

strumento di comunicazione: mi riferisco a quel capitolo del VI Trattato («De vita secundum naturam») in cui si combatte energicamente il pregiudizio antropocentrico e si riconducono le esorbitanti pretese dell'uomo, culminanti nell'illusione spiritualistica, per entro il cerchio della condizione materiale e mortale che abbraccia tutti i viventi. Già il titolo del capitolo è di per sè indicativo dell'orientamento generale dell'argomentazione: «In quo hominem a caeteris animalibus non differre nisi secundum speciem declaratur, neque dotibus et facultatibus illis esse potiorum, nec ratione magis pollere aut ius ullum in illa habere, sed aequalitatem et communitatem inter cuncta animantia esse» (10).

E' nella prospettiva di questo assunto che il *Theophrastus* prende in esame il fenomeno del linguaggio per ricondurlo nei termini di una manifestazione *naturale* correlata a bisogni di comunicazione e a dotazioni organiche per nulla eccezionali nel contesto più largo degli esseri viventi. In questo senso l'approccio epicureo, con la sua insistenza sulla derivazione del *sermo* dall'utilità e dalle emozioni, non rimane isolato nel quadro della tradizione materialistica tracciata nelle pagine del manoscritto, ma trova anzi conferma in un altro autore all'apparenza assai meno sospetto di eterodossia, giacchè si tratta proprio di Aristotele. Ma al riguardo è interessante rilevare come il testo qui considerato non sia il *De interpretatione*, troppo legato alle tematiche logiche convenzionalistiche, bensì un'opera di impronta schiettamente naturalistica e rivolta all'osservazione empirica delle diverse modalità attraverso le quali prendono forma i sistemi di comunicazione, non solo degli uomini ma anche dei bruti: mi riferisco alla *Historia animalium*, che è ampiamente citata e utilizzata dall'anonimo del *Theophrastus* (11). Di lì, infatti, viene ricavata la distinzione tecnica fra *sonus*, *vox* e *locutio*, per rintracciarne però subito dopo la diversa distribuzione lungo l'intero arco del mondo animale, dalle specie meno elevate sino all'uomo.

La finalità polemica è sempre sottesa al discorso dell'anonimo autore: il quale, dopo aver ricondotto la razionalità o *sermo intrinsecus et enunciativus* ad una misura compatibile con l'impianto empiristico (al punto di relativizzare la classica opposizione di razionalità ed istinto, ritrovando alla base di entrambi una struttura utilitaria e pragmatistica)

(10) *Theophrastus redivivus*, VI, ii, vol. II, p. 805.

(11) Aristotele, *Historia animalium*, IV, 9, cit. dal *Theophrastus*, vol. II, pp. 827-29.

(12), si rivolge successivamente al *sermo extrinsecus* con l'intento di demolire la costruzione apologetica, che attribuisce alla sola specie umana l'uso del linguaggio in senso proprio, per derivarne così la tesi di un possesso esclusivo della *ratio*, con tutte le implicazioni metafisiche e religiose che ne discendono.

Dall'analisi dettagliata del testo aristotelico, peraltro integrata con le osservazioni di un altro grande naturalista rinascimentale, Cardano (13), l'anonimo libertino ricava tali e tanti elementi di fatto da inficiare l'approccio tradizionale. Se le differenze qualitative esistenti tra i diversi mezzi segnici conseguono in gran parte dalle ineguali dotazioni di organi, esse d'altro canto non paiono tali da annullare nelle specie inferiori ogni potere di comunicazione. Anzi, un'attenta ricognizione di questa embrionale 'zoosemiologia' consente di affermare: «Ex his patet mutuum unicuique animantium, secundum genus suum, tribuisse sermonem extrinsecum. Nam sive sonum, sive vocem, sive locutionem mittant, sermone extrinseco eos uti arbitrabimur; neque enim hunc sola locutione constare dicimus, sed etiam tum voce, tum sono, in iis quibus haec insunt» (14). Poichè la funzione della *locutio* nell'uomo consiste in definitiva «ad exprimendos suos conceptus et affectiones animi declarandas», non si deve immaginare che questo stesso scopo non sia perseguito anche dalle altre specie animali, se non al livello della *locutio*, che presuppone un'organizzazione funzionale più complessa, almeno per il tramite di più semplici *voces significativae* (15). Il campo della comunica-

(12) *Theophrastus redivivus*, loc. cit., p. 825: «Quod Aristoteles confitetur dicens, rationem brutorum magnam humanae vitae referre similitudinem, magisque in minore genere quam in maiore videri intelligentiae rationem. Cuius quidem exempla passim per totam animalium historiam ab eodem Aristotele referuntur. Ridiculum autem est ista omnia rationis animalium experimenta ad instinctum referre. Nam quid est instinctus aliud quam ratio? Et quid ratio nisi instinctus? Nomine diverso res eadem significatur atque exprimitur. Quodlibet imponere licet; quaecumque autem sit, nihil aliud per illud intelligi potest, quam quod per rationem intelligimus. Quapropter vel rationem in caeteris animalibus aequae ac in hominibus esse confitendum est, vel instinctum in utrisque».

(13) Il *Theophrastus* si riferisce all'opera di G. Cardano, *De rerum varietate*, XV, lxxxii (nell'edizione degli *Opera*, a cura di C. Spon, Lugduni 1663, vol. III, p. 298a). Il passo cardaniano è cit. dall'anonimo a pp. 828-29, allo scopo di argomentare il seguente assunto: «clarum est diversarum animi perturbationum animalibus diversas inditas esse voces significativas» (p. 289).

(14) *Theophrastus redivivus*, VI, ii, vol. II, p. 828.

(15) *Ibidem*.

zione si allarga dunque al di là del linguaggio umano per comprendere una più ampia varietà di mezzi espressivi differenti, ivi compresi i «significativi corporis gestus» (16), secondo una linea argomentativa ben presente in una vasta letteratura cinque e seicentesca: Montaigne innanzitutto, ma anche Rorario riedito de Naudé, Charron e Cureau de la Chambre (per giungere poi sino al trattato settecentesco di Bougeant che dedica un'apposita sezione al «langage des bêtes»).

§ 2. Rispetto a questi modelli, il discorso del *Theophrastus* si caratterizza tuttavia per la marcata consapevolezza del momento di arbitrarietà e di convenzionalità intrinseche al linguaggio umano: facendo quasi eco al concetto di *usage* posto in auge dieci anni prima de Vaugelas, l'anonimo libertino insiste infatti sulla derivazione degli idiomi dall'*usus*, «ab hominum arbitrio», giacchè i parlanti «rebus ad libitum imponunt nomina, quae longo deinde usu et tempore vim proprietatis obtinent, quamvis nullam a natura habeant». Il richiamo al fondamento naturale, alla scaturigine primigenia della parola rimane come il paradigma di una norma che è andata smarrita e che è possibile recuperare solo riportandosi alle condizioni materiali (la sensazione, il bisogno) che l'hanno resa possibile e che dovrebbero tuttavia continuare a regolarla, mantenendo il contatto con la realtà. E' in questa prospettiva che il *Theophrastus* non esita ad evocare anche il mito cratileo di una «nominum rectitudo» conforme alla natura delle cose, ma solo per darne appunto una lettura affatto materialistica e consona con le 'empie' tesi degli epicurei sulle origini del linguaggio umano. Da una parte, dunque,

- (16) Servendosi delle testimonianze classiche di Erodoto, Solino e Pomponio Mela intorno ai popoli africani che sarebbero sprovvisti della parola, l'anonimo libertino, con il suo tipico gusto del paradosso volto a rovesciare i luoghi comuni della mentalità ortodossa, si spinge sino a negare che il *sermo* costituisca una prerogativa necessaria dell'umanità: «haec locutio, qua homines tantopere caeteris animalibus praestare praesumunt, ad vitam nullo modo est necessaria, iucunde etiam et hilariter absque illa omnes vivere possunt, quin etiam ad animi affectus declarandos hac non omnino opus est» (p. 831). Anche l'arbitrario linguistico diviene un segno della non naturalità, e quindi al limite della superfluità, in una prospettiva che assume la natura come criterio del necessario: «Igitur non est locutio res necessaria. Porro, si necessaria esset, a natura haud dubie proficiscerentur varia linguarum idiomata quae apud varios populos in usu esse videmus. At haec non sunt a natura, sed ratione loci, ut supra ex Aristotele diximus, et per disciplinam acquiruntur» (pp. 832-33).

ci viene descritta la realtà mutevole e sempre varia dell'uso linguistico, «qui, ut instabilis et continuis mutationibus obnoxius, varia etiam idiomata perpetuo mutat, et alia atque alia identidem reddit»; ma d'altro canto è subito evocato il criterio di ciò che «essendo di natura, è sempre eguale e si presenta allo stesso modo», e cioè il complesso delle necessità tipiche del vivente nel suo incontro con il mondo dell'esperienza sensibile (17).

Sotto questo profilo, il rispecchiarsi del linguaggio umano nelle forme di comunicazione animali è rivolto assai meno alla cancellazione delle differenze che non all'individuazione di un comune dominatore, di tipo emotivo ed utilitario, ben operante anche al di qua delle variazioni indotte con l'intervento stipulativo. Del resto, alla base della diffidenza manifestata dal *Theophrastus* verso il proliferare dell'artificio sermocinale sta la rappresentazione polemica del mondo delle *opiniones* e dei *figmenta* in cui si è persa la guida della *naturalis ratio*. Percorso da contraddizioni che danno luogo ad uno stato di perpetua lotta (*acre bellum*), l'universo illusorio delle credenze poggia sul fondamento «mobile ed incostante» rappresentato dal «continuo flusso e riflusso» delle volontà istituenti (18): «Nulla enim in perpetua negationis et affirmationis vicissitudine, qua opinio hic constare dicitur, veritatis et certitudinis sententia firma constansque esse potest; modo enim verum, modo falsum videretur id quod cogitaretur. Adde quod cum unusquisque possit ad libitum fingere verum illud quod quaerit, quandoquidem ab opinione pendeat, tot veri species, quot animi iudicantes in re unica reperiuntur» (19).

Il linguaggio non è che l'espressione ultima di questa dinamica dell'arbitrio. Specchio delle *opiniones* che in esso si riflettono, il *sermo* finisce per diventare il veicolo di una comunicazione nella quale gli uomini si trasmettono piuttosto il falso che il vero. Al riguardo, nel confronto fra il discorso umano e i segni animali, l'autore del *Theophrastus* avrebbe potuto agevolmente sottoscrivere l'elenco degli «svantaggi» che al primo erano stati addebitati da Hobbes nel *De Homine* (20), laddove

(17) *Theophrastus redivivus*, loc. cit., pp. 833-34. Più in generale, sull'antropologia filosofica che sorregge l'argomentazione dell'anonimo libertino, sia consentito di rinviare al saggio di chi scrive: *La critica della 'civiltà' nel Theophrastus redivivus. I. Natura e cultura*, in *Ricerche su letteratura libertina...*, cit., pp. 49-82.

(18) *Theophrastus redivivus*, Prooemium, vol. I, p. 16.

(19) *Theophrastus redivivus*, I, vi, vol. I, p. 142.

(20) Cap. X, dedicato a: «Il discorso e le scienze», soprattutto i §§ 1-3.

aveva ravvisato nell'arbitrario linguistico la radice dell'inganno, della falsità e del vaniloquio: inconvenienti, questi, che non troverebbero invece riscontro nelle forme più economiche di comunicazione animale. Ma per quanto concerne invece la somma dei «vantaggi» riportati nel *De Homine* (il calcolo, la comunicazione scientifica, l'accordo politico, l'esercizio del comando), ben difficilmente il *Theophrastus* avrebbe potuto apprezzarli alla stregua del filosofo inglese. La puntuale descrizione dei guasti morali provocati dalle passioni di potere e di possesso (*ambitio* e *avaritia* in primo luogo), la consapevolezza che anche arti e scienze possono essere funzionali all'esercizio di un dominio tirannico che spegne ogni impulso naturale, l'estrema avversione all'edificio delle norme e delle leggi costruite sulla base dell'asservimento: sono questi i fattori che impediscono all'anonimo libertino di cogliere l'aspetto produttivo dell'*impositio nominum* su cui si regge per Hobbes l'efficacia del discorso umano. Certo, anche per il *Theophrastus* come già nel testo del *De Homine*, vale il principio che «grazie al linguaggio l'uomo non diventa migliore», ma laddove il filosofo inglese constatava che in questo modo egli si fa tuttavia «più potente», anche questo risultato sembra comportare nella prospettiva del libertino un prezzo comunque troppo alto, con l'interruzione della comunità naturale e il sacrificio della libertà originaria. Queste perdite non sono compensate da vantaggi paragonabili, sono anzi nell'ottica dell'*esprit fort* all'origine di inganni e di sopraffazioni via via crescenti (21).

§ 3. Per quanto non ve ne sia traccia all'interno del *Theophrastus*, non si può dimenticare che a breve distanza di tempo dalla composizione del manoscritto proprio sulla differenza di natura fra segni animali e linguaggio Descartes aveva eretto una delle prove, a suo avviso più sicure, della presenza di un principio spirituale nel soggetto umano, a differenza dei meccanismi sufficienti a spiegare le reazioni dei bruti (22).

(21) Per un confronto fra Hobbes e il *Theophrastus* (ma sul piano delle concezioni politiche) cfr.: T. Gregory, *op. cit.*, pp. 91-92, 191 sgg.; G. Canziani, *La critica della 'civiltà' nel Theophrastus redivivus. II. Ordine naturale e legalità civile*, in *Ricerche su letteratura libertina...*, cit., pp. 85, 107-8, 115.

(22) Il concetto stesso di «linguistica cartesiana» (proposto dalla celebre opera di Noam Chomsky) si trova ora peraltro al centro di contestazioni, che tendono a ridimensionarne la pertinenza sia sul piano teorico che storiografico: si veda da ultimo l'intervento di André Joly, *Cartesian or Condillacian Linguistics?*, «Topoi», IV (1985),

Naturalmente, la dottrina cartesiana implicava una concezione del significato, del linguaggio e del suo sviluppo del tutto opposta alle tradizioni di cui era sostanziato l'impianto del trattato clandestino. E' dunque sintomatico (benchè non risponda a un nesso di derivazione reale) il fatto che molti decenni più tardi le concezioni avanzate de Descartes nella Quinta parte del *Discours*, nelle lettere a More e a Newcastle, siano divenute il bersaglio polemico di un'altra opera clandestina, l'*Ame materielle*, riferita fin nel titolo di uno dei testimoni al misterioso archetipo latino. Di fatto, come ha chiarito Niderst con la sua edizione (23), le fonti, la struttura e il contenuto di questo scritto non dipendono in alcun modo da una filiazione rispetto al *Theophrastus*, anche se non mancano suggestioni tali da autorizzare un confronto che voglia evidenziare la continuità di una tradizione naturalistica pur al di là di derivazioni testuali dirette (24). E' significativo, ad esempio, il fatto che le considerazioni dedicate al linguaggio nell'*Ame materielle* si collochino nel contesto di un capitolo più generale, volto a dimostrare: «Que notre ame ne differe point de celle des Betes et que les Betes sont douées de raison». Si può constatare al riguardo come il concetto empiristico e sensistico di razionalità, sviluppato in questa operetta con il ricorso ai materiali della critica filosofica ed erudita di fine Seicento (Bayle in primo luogo, ma anche Dilly e Gabriel Daniel, mentre sullo sfondo rimangono le vaste dossologie di Montaigne, Rorario e Charron) finisca per riprodurre, sia pure in forme diverse, alcuni dei risultati più radicali presenti nei contesti paralleli del *Theophrastus*: il carattere pragmatico ed utilitario del razioncinio, la presenza di un'embrionale struttura illativa già nelle operazioni più vicine al momento percettivo, il rifiuto di un livello astratto e

2, pp. 145-49 (tutto il fascicolo, dedicato a «Language and Logic in the Eighteenth Century» e curato da S. Auroux e D. Buzzetti, contiene contributi di rilievo per il problema del linguaggio nel '700). Per una prospettiva diversa, cfr. Harry M. Bracken, *Mind and Language. Essays on Descartes and Chomsky*, Dordrecht 1984.

- (23) *L'ame materielle*. Edition critique avec une introduction et des notes par Alain Niderst («Publications de l'Université de Rouen»), Paris 1973. Dei due manoscritti, dell'opera il codice Mazarine 1189 porta il titolo: *L'âme mortelle ou Réponse aux objections que font les Partisans de son immortalité; ouvrage traduit du manuscrit qui a pour titre Theophrastus redivivus*. Questo preteso rapporto di filiazione è puntualmente contestato de Niderst nella sua introduzione, pp. 9 sgg.

- (24) Si tenga presente la giusta avvertenza di Niderst, *op. cit.*, p. 10: «Il n'y a jamais eu d'influence directe, plus simplement la pensée des libertins est restée d'une étrange stabilité-toujours fidèle aux mêmes méthodes et aux mêmes sources antiques».

disincarnato dell'intelletto configurano, nell'*Ame* come nel *Theophrastus*, la rappresentazione di un *continuum* delle facoltà, che riconosce sì differenze consistenti «dal più al meno» dovute al temperamento, agli organi, all'apprendimento e alla socialità, ma non ammette però cesure ontologiche imputabili a discontinuità essenziali tra una specie e l'altra, come sono quelle supposte dalla tradizione metafisica (25).

(25) A proposito di questo psso dell' *Ame materielle*, p. 70: «1° Tout ce qui a l'usage des sens a aussi l'usage de la raison: il est donc évident que puisque les betes voient, entendent et font toutes les actions des sens, elles ont aussi la raison.

2° Raisonner, c'est parvenir à la connoissance d'une chose inconnue par le moyen d'une chose connue: or les betes ne font elles pas cela?» —Niderst commenta in nota: «Nous n'avons pu retrouver de source à cette maxime bien plus hardie que celles de Locke, très proche déjà de Condillac.» Quest'affermazione merita di essere sfumata, giacchè proprio nel *Theophrastus redivivus* è dato ritrovare un'analoga assimilazione di razionalità e di sensibilità, per di più in termini che richiamano da vicino il tessuto argomentativo della *Ame materielle*. Si veda ad es. il passo del *Theophrastus*, VI, ii, vol. II, pp. 810-15: «quantum ad rationem, recte affirmari potest multo praestantior em esse in aliquibus ex iis quae bruta vocamus, quam in quibusdam hominibus [...]. Nulla enim in animalibus ratio est, nisi quae a sensibus proficiscitur: nam ratio nihil aliud est quam discursus quo verum a falso et bonum a malo discernimus, et quo falsa noxiaque, et vera ac utilia amplectenda esse inferimus. Discursus autem iste per rerum cognitionem acquiritur, rerum vero cognitio per sensus. Nullus autem inficiatur in cunctis animantibus istam aequae esse facultatem, huncque discursum. Natura illum omnibus ingeneravit, ut similiter possent ad sui conservationem noxia fugere et utilia amplecti, ad quod primo natura respexit, ut superiore capite declaravimus. At id absque ratione fieri nullo modo potest; nam convenit iudicare, apprehendere, memoria tenere, optare, sperare, timere, eligere, reiicere et ea tandem omnia, quae ad rationem pertinent, facere. Quod si caetera animalia ratione quis privare voluerit, is quoque illa existimaverit esse privanda iis facultatibus quibus ratio formatur, tactu videlicet, oculis, auribus et aliis sensibus. Quin etiam iis rebus propter quas ratio animalibus a natura tribuitur, illa quoque privanda sunt, sui nempe conservatione, quod absurdum est: tunc enim non esset animal, quia non sensitivum. Itaque sensitivum tantum valet quantum rationale, cum non nisi mediantibus sensibus ratio generetur, ne ullus alius eorum sit usus, quam ut rationem animalibus ad sui tutelam atque conservationem forment atque constituent. Igitur, intelligere, ratiocinari et sentire unum idemque sunt, nec ullum ab altero ullo modo separari potest: qui intelligere et ratiocinari dicit, sentire dicit: intellectus enim nullus est absque sensibus. Similiter, qui sentire dicit, is etiam et intelligere dicit, cum absque intellectu sensus nihil prorsus sint. Quapropter, cum animalibus sensus inesse omnino certum sit, non dubium quidem est quin ratio et intellectus illis quoque insit» (corsivo mio).

Nuovo —lo si è già detto— è il referente polemico della trattazione contenuta nell'*Ame materielle*: l'automatismo cartesiano. La linea argomentativa scelta dall'anonimo estensore presenta di fatto implicazioni più vaste del problema del linguaggio che ci interessa più da vicino: in generale, egli tende ad affermare che anche alla radice di azioni all'apparenza meccaniche si ritrovano in verità «certaines sensations qui supposent de la connoissance, bien qu'alors on agisse point par une suite de raisonnemens bien développés» (26). Si spiegherebbero in questo modo tutti i comportamenti animali, nei quali Descartes non aveva visto altro che risposte della macchina a sollecitazioni esterne. Accanto a questa, vi è tuttavia un'argomentazione meno diretta, quasi una prova *per absurdum* derivata da una radicalizzazione delle tesi dell'avversario. Il punto di attacco concerne il carattere di spontaneità e di creatività attribuito dai cartesiani al linguaggio umano, a differenza dei «signes des passions» propri delle bestie. «Le plus fort argument —si legge nell'*Ame*— et l'on peut dire presque l'unique dont ils se sont servis pour attribuer la connoissance et la raison aux hommes, ce sont ces reponses suivies que fait un homme à tout ce qu'on lui demande» (27). Di questo fatto, pur riconoscendone la fondatezza, l'anonimo estensore non è disposto ad avvalorare l'interpretazione che a suo tempo ne avevano fornito Descartes, Cordemoy e La Forge. Evocare in proposito il concetto di infinità per contrassegnare la libertà creativa dei comportamenti verbali umani, sarebbe già improprio ed enfatico, se non accreditasse in sovrappiù una cattiva metafisica: a giudizio dell'*Ame*, infatti, le «combinaisons» dei «signes d'institutions», per quanto numerose esse siano, rientrano pur sempre nei limiti di una quantità finita, benchè indeterminata, e sono pertanto suscettibili di una seriazione analoga a quella che i cartesiani riterrebbero senz'altro valida nel caso delle bestie. Come si esprime l'autore dell'*Ame*, «il ne faut qu'un peu de combinaison et de determination pour repondre à tous les discours d'un homme». Se poi, soggiunge, si vuol mantenere la postulazione di una combinatoria infinita come è quella invocata dai cartesiani per il discorso umano, basterà un dato di esperienza diretta ad abbattere ogni pregiudizio di esclusività, configurando ancora una volta un rapporto di parità essenziale fra le specie: «tous les discours suivis des hommes —argomenta infatti l'a-

(26) *Ame materielle*, ed. cit., p. 92.

(27) Ivi, p. 100.

nonimo— n'ont rien de plus surprenant que mille actions suivies des animaux: ainsi s'il faut des combinaisons infinies pour produire ces réponses suivies de l'homme, il en faut d'infinies pour produire des actions suivies des bêtes» (28). A quel punto, sarebbe stato impossibile valersi della plasticità indefinita e dell'adattabilità del linguaggio umano per sostenere la sua provenienza non materiale.

Di più, sono i cardini medesimi della semantica cartesiana che paiono inaccettabili all'autore dell'*Ame*: il significato delle parole, infatti, non è più dato da un pensiero immateriale, contrapposto al veicolo fisico del segno linguistico, bensì da un processo corporeo interpretabile in termini fisiologici (sia pure nei limiti della fisiologia speculativa degli spiriti animali che percorrono i nervi e la sostanza cerebrale). Come la «parola sensibile» (la «parole extérieure») è prodotta dall'azione dei «petits corps deliés qui s'insinuent dans les nerfs et dans les muscles destinés à parler», così il pensiero può essere inteso alla stregua di una «parole intérieure» provocata da meccanismi più fini, ma non meno materiali: basterà soltanto supporre l'esistenza di una materia «filtrée et subtilisée», più mobile e attiva di quella che è oggetto di esperienza comune (29).

§ 4. Il tema della naturalizzazione del linguaggio umano e il conseguente confronto con le possibilità espressive proprie di altre specie viventi costituiscono motivi largamente diffusi nei testi filosofici clandestini. Così Meslier riconoscerà anche agli animali il possesso di un «langage naturel», per di più esente dalla «duplicité» e dalla «fourberie» di cui è viziata invece la comunicazione umana (30). In un altro testo, gli *Essais sur la recherche de la vérité*, verrà ripreso il vecchio problema della mancata compresione dei segni animali (questione già agitata da Montaigne e Charron, con riferimento ai luoghi classici di Sesto Empirico), ma per spiegarla in termini che non evocano alcuna frattura essenziale nella consistenza ontologica delle rispettive 'anime'. La peculiarità, l'artificiosità e anche la notevole molteplicità dei bisogni umani bastano a

(28) *Ibidem*.

(29) Ivi, pp. 152-154. Sulla collocazione storica di quest'opera si veda il saggio di Maria Teresa Marcialis, *L'«Ame matérielle» tra libertinismo e clandestinità*, in *Richerche su letteratura libertina...*, cit., pp. 353-63.

(30) Cfr. Jean Meslier, *Oeuvres complètes*, a cura di J. Deprun, R. Desné, A. Soboul, Paris 1970, tomo III, pp. 94-95.

configurare un limite invalicabile alla possibilità di assicurare mutua intelligenza nei confronti di altre specie viventi, ma ciò nonostante resta vero anche per l'autore degli *Essais* che «leur âme est absolument de la même nature que la nôtre et a les mêmes facultés et les mêmes avantages» (31).

All'interno di questa tradizione, che per i suoi esiti si potrebbe denominare senz'altro naturalistica (benchè in molti casi si valga di approcci tipici della fisiologia meccanicistica o di dottrine corpuscolaristiche come quella della materia ignea), l'apporto lockiano resta tutto sommato minoritario: del tutto assente per evidenti ragioni cronologiche nel *Theophrastus*, l'influsso del filosofo inglese si ritrova sì nell'*Ame materielle*, ma riguarda non tanto la gnoseologia o la teoria del linguaggio, quanto la scandalosa ipotesi, avanzata nella polemica con Stillingfleet e prontamente ripresa da Bayle, se cioè la materia possa pensare (32). Nè d'altra parte il confronto con i segni animali poteva costituire un elemento di convergenza nei confronti di un autore, che fin dall'inizio del III Libro dell'*Essay* aveva negato che le bestie «siano in alcun modo capaci di linguaggio».

All'interno della letteratura filosofica clandestina il ricorso esplicito alla *way of ideas* lockiana si impone invece, allorchè l'obiettivo si sposta dallo studio dei processi materiali di significazione all'analisi delle modalità interne e specifiche proprie del linguaggio umano. In questo ambito, il cardine, ma anche la difficoltà principale che incontra la trasformazione in senso radicale dell'impianto empiristico, è fornito da una categoria, quella di astrazione, che non aveva svolto un ruolo se non marginale negli altri testi sin qui considerati. L'*Ame materielle*, ad esempio, si era limitata a confutare l'obiezione tradizionale (fatta propria anche da Locke), secondo cui il «raisonnement» degli animali «ne s'élève jamais aux choses universelles et détachées des circonstances individuelles», poichè essi «ne connoissent que les objets singuliers et matériels»: ma, a questo riguardo, si potrà notare che le risposte dell'anonimo estensore non vanno di fatto oltre il reperimento di ele-

(31) *Essais sur la recherche de la vérité* (manoscritto clandestino), edizione a cura di Sergio Landucci, in «Studi settecenteschi», VI (1984), pp. 23-82: per i luoghi richiamati nel testo, vedi pp. 49-50.

(32) *Ame materielle*, ed. cit., p. 140 sgg.

mentari schemi associativi in grado di spiegare le generalizzazioni empiriche presenti in molti comportamenti animali (33).

Ben più forte diviene il valore dell'obiezione quando si sposa a quella derivante dell'uso di termini non individuali e non empirici. Se ne ha una riprova più avanti nel corso del Settecento, allorché proprio l'uso linguistico di tali termini diverrà oggetto di discussione da parte di un apologista puntiglioso come il p. Bergier: quest'ultimo, infatti, prenderà le mosse dalla considerazione di parole astratte (come Dio, immaterialità, spiritualità) o universali (come quella che ci dà l'idea di «materia in generale»), per sostenere che la loro esistenza è sufficiente a confutare il sensismo radicale, sostenuto con argomenti lockiani e anche tradizionali (con il rinvio al celebre *nihil in intellectu quin prius non fuerit in sensu*) dal *Système de la nature*. La conclusione del p. Bergier va dritta alla radice della discussione: «Il est donc évidemment faux que nous n'ayons d'autres idées claires et évidentes que celles qui nous viennent immédiatement par nos sens» (34).

§ 5. Per contrastare obiezioni di questa natura, si rendeva di fatto necessario assicurare un rapporto più mediato e complesso tra la base sensibile del conoscere e le sue traduzioni linguistiche all'apparenza più distanti, ed è in tal senso che si rivolge l'impiego del dispositivo concettuale empiristico ad opera di un testo clandestino emblematico del locismo radicale intorno agli anni venti del Settecento: la *Lettre de Thrasybule à Leucippe* (35). Questo scritto (recentemente edito in forma critica da Sergio Landucci e da lui attribuito con argomenti convincenti a Fréret) rappresenta, come ha scritto il suo moderno editore, «uno sviluppo

(33) Ivi, p. 72 sgg.

(34) *Examen du matérialisme, ou Réfutation du Système de la Nature*. Par M. Bergier... A Paris, chez Humblot, 1771, 2 volumi, tomo I: Première Partie, chap. X, § 7, p. 265. Il Bergier attacca con *vis* polemica gli orientamenti naturalistici del materialismo holbachiano: «Par une prédilection marquée pour les animaux, fort honorable à la nature humaine, l'Auteur leur attribue libéralement l'ame qu'il refuse aux hommes. Il soutient que les animaux pensent, jugent, ont de la mémoire, qu'ils sont susceptibles d'expérience, qu'ils combinent des idées» (p. 262).

(35) Per il testo e la sua puntuale collocazione storica, si veda ora l'accurata edizione: Nicolas Fréret, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*. Edizione critica, Introduzione e commento a cura di Sergio Landucci, Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria», Studi LXXVIII, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1986.

del lockismo in una direzione davvero inedita, nei primi decenni del Settecento: una fondazione epistemologica dell'ateismo, in alternativa non soltanto al persistente teismo dei Locke e, tuttora, dei Voltaire, ma anche a qualsiasi agnosticismo» (36).

In questo contesto, l'utilizzo delle tesi sviluppate nell'*Essay* non soltanto rivela un'intenzionalità polemica di carattere antireligioso del tutto estranea al filosofo britannico, ma delinea altresì un terreno di convergenza per altri apporti più tipici dell'ambiente filosofico francese. L'autore della *Lettre* non si limita infatti a riproporre la concezione della realtà come concreta individualità sensibile, per spiegare a partire da questa base la genesi di rappresentazioni parziali come quelle fornite dalle idee astratte, ma si propone altresì di chiarire per quali meccanismi avvenga la conversione di queste ultime in nozioni fornite di un'apparenza molto consistente di verità effettiva. E' in questa direzione che Fréret si spinge oltre la lettera del *Saggio* lockiano per recuperare due aspetti importanti della sua personale tradizione filosofica: in primo luogo, descrive i risultati della distinzione «objective ou imaginée» per contrapporli a quelli propri della distinzione «réelle ou exclusive»; in secondo luogo, analizza le modalità che spingono l'uomo a «réaliser» i prodotti della separazione mentale, sino a confondere la «presenza obiettiva» dell'idea con la presenza reale o «esterna» della cosa (37). In entrambi i casi è il dinamismo autonomo dell'immaginazione che si sovrappone al rispecchiamento della realtà fornito dalle idee, per dare luogo a rappresentazioni fallaci e arbitrarie; ma al termine di questo processo di progressivo snaturamento interviene il linguaggio con la sanzione dell'uso, a dare parvenza di ovvietà e di comprensibilità a ciò che in se stesso ne è privo.

Il ruolo dell'espressione linguistica è tuttavia nella *Lettre* ambivalente: da oggetto della critica, può infatti diventarne il principio motore, dal momento che l'esigenza di far corrispondere alle parole contenuti empirici effettivi e non contraddittori anima il filosofo nel suo sforzo di

(36) S. Landucci, *Introduzione*, cit., p. 133.

(37) *Lettre*, ed. cit., pp. 337-38, 332-33; cfr. anche p. 345. Per l'interpretazione complessiva dello scritto si rinvia all'ampia *Introduzione* di Landucci, che costituisce di fatto un completo studio monografico dell'opera (nell'ediz., pp. 9-245) e alla quale pertanto ci si è costantemente riferiti nell'analisi del problema particolare qui affrontato. Per i rapporti fra empirismo e critica del linguaggio nella *Lettre* si vedano soprattutto le pp. 132-39 dell'*Introduzione*.

‘derealizzare’ le ipostasi illegittime costruite a partire dai prodotti immaginativi (38).

Se si mette a confronto questo risultato maturo della riflessione clandestina con il prototipo più arcaico rappresentato del *Theophrastus*, appare agevole constatare come la teoria dell’astrazione, delineata nella *Lettre* con i materiali lockiani e con le tematiche rielaborate quasi contemporaneamente da Dumarsais, consentisse di fatto di articolare non solo il referente materiale ultimo delle nozioni astratte, ma anche le modalità specifiche che portano alla loro costruzione e «réalisation» attraverso il discorso. L’attacco recato del libertino seicentesco all’ente astratto per eccellenza, Dio, si completa dunque nello scritto di Fréret con un’attenta genealogia dell’idea; mentre respinge l’ipostasi teologica, l’accademico francese può così individuare il nucleo empirico donde essa ha potuto trarre origine. Pertanto, se il trattato latino aveva denunciato in modo diretto il concetto della divinità come «nullum ens», «ens rationis et mentis nostrae figmentum, quod suum esse in intellectu tantum habet» (39), in modo più graduale la *Lettre* segue invece il progressivo astrarsi della nozione di «causa universale» a partire dai soli contesti di causalità empirica e particolare effettivamente significanti (40).

Non è questo il solo tratto distintivo del testo che stiamo considerando: la *Lettre* non rivela inoltre alcun interesse per quel processo di naturalizzazione del linguaggio umano, che —come abbiamo visto— rappresenta invece uno dei *topoi* più diffusi del ‘movimento’ clandestino. All’interno di questo universo culturale, di cui peraltro non ci è ancor nota la geografia dettagliata, l’opera attribuita a Fréret rappresenta dunque un’espressione molto particolare, collocandosi essa su un versante più remoto rispetto alle matrici libertine e più vicino semmai al polo lockiano e hobbesiano (41). Questa consapevolezza non deve tuttavia impedirci di riconoscere, accanto agli aspetti di evidente discontinuità, an-

(38) Cfr. *Lettre* cit., pp. 351 e 358.

(39) *Theophrastus redivivus*, I, vi, ed. cit., vol. I, p. 172.

(40) Cfr. *Lettre*, cit., cap. VII, pp. 335 sgg.; S. Landucci, *Introduzione*, pp. 127 sgg.

(41) In questo senso, ma con un accento più netto, vanno le valutazioni di S. Landucci, *Introduzione*, cit., p. 12: «L’ambito di pensiero in cui quest’argomentazione [l’attacco della *Lettre* all’idea di causa prima] s’inserisce non ha più niente a che fare, comunque, con la tradizione autoctona del libertinismo erudito. E’ invece, stavolta, la tradizione filosofica dell’empirismo moderno: Hobbes, forse Gassendi, e di certo Locke».

che gli elementi di obiettiva continuità: comune infatti alla *Lettre*, così come alla tradizione che l'ha preceduta e l'accompagna, risulta essere quella connotazione pragmatica e sensistica della razionalità umana che traversa come un filo continuo l'orientamento empiristico dei testi clandestini, in modo assai più netto e radicale di quanto non sia dato trovare in Locke e nei suoi continuatori. Se già per il *Theophrastus redivivus* la ragione si limita ad esibire schemi di associazione che consistono essenzialmente nella «capacità di trascorrere da una rappresentazione immaginativa all'altra», in vista di finalità in prevalenza utilitarie ed autoconservative (42) —ancora mezzo secolo più tardi l'autore della *Lettre* si atterra ad una definizione formulata sì in termini diversi ma quasi equivalente nella sostanza: «Cette faculté de comparer ensemble non seulement les objets présents, pour choisir celui qui nous procure le plus grand plaisir, mais encore les objets absents et qui n'existent que dans notre mémoire, c'est ce qui constitue la raison» (43). Ancora la riduzione al senso per l'*Ame materielle* —al senso e alla memoria per gli *Essais sur la recherche de la vérité*— sono i tratti rispettivi della «raison» nel primo caso (44) e del «jugement» nel secondo, essendo appunto il giudizio definito come «la comparaison de tout ce qui a frappé nos sens [...] avec ce qui les frappe actuellement» (45). Su questo punto, che apparenta i testi clandestini al di sopra di differenze cronologiche e culturali anche consistenti, si realizza un'obiettiva convergenza fra inclinazioni naturalistiche e libertine da un lato, approcci più vicini al lockismo, tendenze sensistiche e materialistiche dall'altro, delineando la prospettiva comune di un con-

(42) Cfr. *Theophrastus redivivus*, ed. cit., VI, ii, vol. II, p. 821 e la definizione ricavata da G. Cardano (*De animorum immortalitate liber*, in *Opera*, cit. t. II, p. 459a-b): «Nam ratio nihil aliud est quam vis quaedam resiliendi ex una imaginatione in aliam, tum ex cogitatione in cogitationem, verum multiplicata, non secus quam ex simplici nodo retia constituuntur» e citata dall'anonimo libertino nel trattato IV, cap. II, vol. II, pp. 593-94.

(43) N. Fréret, *Lettre*, ed. cit., p. 325.

(44) *Ame materielle*, ed. cit., p. 70: il passo è citato *supra*, alla nota 25 di questo saggio.

(45) *Essais sur la recherche de la vérité*, ed. cit., p. 54. In quest'opera il sensismo è sostenuto da una «mécanique du jugement» che ha il suo correlato fisiologico nella descrizione del flusso degli «esprits animaux» attraverso i «canaux» cerebrali. E' questa la base materiale di tutta l'attività del pensiero: «Il suffiroit de dire que le jugement est le résultat du raport des sens et de la mémoire, pour prouver que ses principes sont aussi matériels et son opération aussi mécanique que celle de la mémoire» (p. 53).

petto di razionalità, che al di fuori di superate impalcature essenzialistiche trova invece la sua misura nel mondo della esperienza umana, dei bisogni e delle tecniche atte a soddisfarle-tecniche fra le quali il «sermo extrinsecus», la «parole extérieure» si iscrive ormai a pieno titolo (46).

- (46) Per alcuni aspetti di questa vicenda culturale, in cui motivi libertini si intrecciano a tematiche già illuministiche, si veda oltre al volume già cit. di J.S. Spink, il saggio di M.T. Marcialis, *Alle origini della questione dell'anima delle bestie. I. libertini e la ragione strumentale*, nel vol. collettivo, *Saggi sull'Illuminismo*, a cura di G. Solinas, Cagliari 1973, pp. 319-411. Le ricerche degli ultimi anni hanno consentito di mettere a fuoco con maggior chiarezza i rapporti esistenti tra libertinismo seicentesco e letteratura filosofica clandestina. Oltre agli studi già segnalati nel corso del saggio, per una bibliografia pressochè completa delle edizioni e degli studi esistenti (oltre che per l'elenco aggiornato dei manoscritti), si veda ora: Miguel Benitez, *Matériaux pour un inventaire des manuscrits philosophiques clandestins des XVII^e et XVIII^e siècles*, «Rivista di storia della filosofia», XLIII (1988), pp. 501-532. Sul versante degli studi rivolti al fenomeno libertino, cfr. inoltre i seguenti lavori, che hanno dedicato particolare attenzione alla componente clandestina: Iris M. Zavala, *Clandestinidad y libertinaje erudito en los albores del siglo XVIII*, Barcelona-Caracas-México 1978; Giuseppe Ricuperati, *Il problema della corporeità dell'anima dai libertini ai deisti*, in: *Il libertinismo in Europa*, a cura di Sergio Bertelli, Milano-Napoli 1980, pp. 369-415; il fascicolo monografico di «XVII^e siècle», n.° 149, oct.-déc. 1985 su «Littérature, libertinage et philosophie au XVII^e siècle» (con i contributi di Olivier Bloch, *Cyrano de Bergerac et la philosophie*, pp. 337-348; Gianni Paganini, *L'anthropologie naturaliste d'un esprit fort. Thèmes et problèmes pomponaciens dans le «Theophrastus redivivus»*, pp. 349-377; Guido Canziani, *Une encyclopédie naturaliste de la Renaissance devant la critique libertine du XVII^e siècle: le «Theophrastus redivivus» lecteur de Cardan*, pp. 379-408, e una rassegna bibliografica di Françoise Charles-Daubert, pp. 409-422); il volume di Pierre Clair, *Libertinage et incrédules (1665-1715?)*, fasc. monografico di «Recherches sur le XVII^e siècle» (dir. A. Robinet), Paris 1983; Lorenzo Bianchi, *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, Milano 1988, cap. III, pp. 107-140.

Comunicaciones

1766: LA PUBLICACION ANONIMA DE LOS SUEÑOS DE UN VISIONARIO DE KANT

Cinta Canterla
Universidad de Cádiz

En 1766 el librero Kanter publicaba en Königsberg una obra anónima titulada *Sueños de un visionario explicados mediante los ensueños de la metafísica*. Y el Senado Académico de la Universidad de esa ciudad le imponía una multa de diez táleros por haberlo editado «absque Censura und Imprimatur», intervención que estaba justificada porque el escrito había tenido por autor a un *magister* de la citada Universidad. El 5 de marzo de ese mismo año esta institución elevaba una advertencia al Ministerio de Finanzas en la que se podía leer lo siguiente: «El manuscrito del *magister* Kant está escrito de un modo absolutamente ilegible, pues debido a su mencionado viaje a Goldap lo remitió a la imprenta por entregas. Así que tiene que introducir tantas innovaciones en la corrección que ese tratado no podrá volverse a publicar en su actual estado. Por lo que, debido a estas circunstancias, ha sido imposible a los profesores censurarlo» (1).

Era, pues, público que el autor del escrito era Kant. El librero Kanter no pudo volverlo a editar, pero Hartknoch, un librero de Riga y Wietau sacó otras dos ediciones ese mismo año.

En ningún momento buscó Kant mantener el anonimato. La carta a Mendelssohn de 7 de febrero de 1766 así lo testifica, pues puede leerse

(1) Akten des Akademisches Senats zu Königsberg (Censur und verbotene Bücher, betr. C. 13).

en ella el encargo del filósofo de repartir algunos ejemplares de la obra en su nombre. Las razones para haber hecho aparecer formalmente el escrito sin nombre de autor son quizás las que pueden rastrearse en otra carta a Mendelssohn de 8 de abril del mismo año: «La sorpresa que usted manifiesta sobre el tono de mi pequeño escrito es para mí una prueba de la buena opinión que se ha hecho de la sinceridad de mi carácter, e incluso el enojo de verlo expresado en él sólo de modo equívoco es para mí grato y apreciable. De hecho, no debe tener usted ningún motivo para cambiar esa opinión de mí, pues a pesar de que una constancia decidida no puede siempre eludir los defectos, la versatilidad y la hipocrisía es algo en lo que seguramente nunca he de caer después de que he aprendido durante la mayor parte de mi vida a evitarlas y a despreciar lo que acostumbra a corromper el carácter. Por tanto, la pérdida de la autoaprobación que procede de la conciencia de que no se ha mantenido una convicción es el mayor mal que podría acontecerme, pero nunca me ha sucedido. Es cierto que pienso con la mayor convicción muchas cosas que no tendré nunca el coraje de decir, pero nunca he dicho algo que no pensase» (2).

Muy probablemente Kant eligió darle a su obra el aspecto de un escrito anónimo para atreverse a decir lo que pensaba bajo la broma de parodiar un panfleto. La citada carta nos lo confirma: «De hecho ha sido difícil para mí imaginar un método mediante el que revestir mis pensamientos sin exponerme a la ironía. Me pareció el más aconsejable adelantarme a los otros de modo tal que me riese el primero de mí mismo» (3).

Una prueba de que la parodia panfletaria era sólo un recurso es que en el mismo escrito el atrevido y vehemente escritor anónimo y el propio Kant se alternan en sus voces. La obra está escrita por el filósofo y su alter ego en una trama tejida desde una doble perspectiva que confluye: la de la crítica sarcástica y mordaz de las ilusiones trascendentes de una metafísica dogmática y la de la crítica constructiva que busca una vía racional, alejada de la ontológica y religiosa, para fundamentar un sentido a la praxis humana.

(2) *Kants Briefwechsel*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Berlin und Leipzig, 1922), X, 69.

(3) Ak X, 69-70.

No en vano le fue imposible al Senado Académico de la Universidad de Königsberg separar en el tratado, a fin de censurarlo, lo destructivo de lo constructivo. Ambas vertientes estaban en él absolutamente ensambladas. Por eso hubo de censurar todo el escrito completo. En la advertencia elevada al Ministerio de Finanzas se quería ver la causa de esta yuxtaposición de puntos de vista, en algunos casos aparentemente opuestos, en un cierto desorden en la redacción del tratado originado por su elaboración fragmentaria. Kant reconocía este desorden en la carta a Mendelssohn del 8 de abril de 1766 (4). Pero el verdadero motivo de la imposibilidad de conjugar la doble perspectiva destructiva-constructiva aparece expuesto en la carta a ese mismo de 7 de febrero: «Es un escrito vehemente en cierto modo, y contiene más un proyecto superficial del modo como se debe juzgar sobre tales cuestiones que la realización misma» (5).

En el escrito aparecía esbozado un análisis de algunas de las antinomias derivadas de la imposibilidad para el hombre de conocer lo que nunca puede ser dado a su experiencia y de la necesidad de creer, para dar sentido a su praxis moral, precisamente en esto mismo. Y como ese análisis iba acompañado de las correspondientes argumentaciones para cada polo de la antítesis, entender cómo era posible compatibilizar ambos sin que uno de ellos anulase al otro se hacía difícil. Unicamente tras la posterior elaboración de ambos enfoques en la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica* quedaron claramente expuestas las razones de la compatibilidad teórico-práctico tal como Kant las concebía.

Pero en 1766 esas razones, a pesar de ser las mismas expuestas años después, se perdían en el desorden y la ambivalencia del escrito.

Este respondía a la intención de pronunciarse al respecto de las pretendidas apariciones de espíritus de difuntos al visionario Swedenborg, tema por el que Kant se venía interesando al menos desde 1763, según testifica la carta a Charlotte von Knobloch de 10 de agosto de 1763. En ella Kant justifica su interés por la cuestión: «No sé si alguien habrá podido percibir en mí alguna vez algún indicio de una cierta tendencia a lo milagroso o de una propensión a la credulidad fácil. Pero lo que sí es cierto es que a pesar de apariciones e intervenciones del mundo de los espíritus, de las que conozco una gran cantidad de las más verosímiles,

(4) Ak X, 69.

(5) Ak X, 68.

siempre he considerado que lo más adecuado, de acuerdo con la regla de la sana razón, es llamar la atención sobre su aspecto negativo; no porque concluyese su imposibilidad tras haberlas examinado (pues de la naturaleza de un espíritu conocemos muy poco), sino porque no están ninguna suficientemente probadas; por lo demás, por mucho que la irracionalidad de este tipo de apariciones, junto con su inutilidad, sean ya un gran inconveniente, mucho más lo es ser engañado por el fraude y por la frivolidad, hasta el punto de que yo, que en general no me importuno, no tengo por conveniente dejarme asustar en un cementerio o en la oscuridad. En ese tratado se encontré mi ánimo mucho tiempo hasta que conocí la historia del Sr. Swedenborg... Para no desestimar a ciegas el prejuicio de las apariciones y visiones mediante un nuevo prejuicio me pareció razonable informarme bien... No sé, mi indulgente señorita, si le gustaría saber el juicio que me atrevo a hacer sobre este resbaladizo asunto. Pero mi opinión es la siguiente: ni un talento muy grande, ni uno de mediano nivel como el que me ha correspondido, podrán convenir con seguridad mucho sobre ello» (6).

La carta a Mendelssohn del 8 de abril recoge directamente las motivaciones del escrito: «No sé si al leer ese escrito, redactado con bastante desorden, ha observado usted algún indicio del enojo con el que lo he redactado. Pues una vez que había dado mucho que hablar por informarme discretamente sobre las visiones de Swedenborg tanto mediante personas que tuvieron ocasión de conocerlo como también mediante cierta correspondencia, así como por haber adquirido finalmente su obra, comprendí que no habría de tener reposo ante esta incesante demanda hasta que me hubiese desembarazado de todas esas anécdotas que se suponían en mi conocimiento» (7).

Ambas cuestiones, tanto la explicación de su interés por las visiones de Swedenborg como la de la motivación del tratado se hallan en el prólogo de los *Traüme*: «Como en relación a esta cuestión se da tanto el prejuicio tonto de no creer sin motivo nada de lo que se cuenta con alguna apariencia de verdad como el de creer sin prueba todo lo que dicen los rumores, el autor de este escrito, tratando de apartarse del primero de ellos, cayó en el segundo. Así, confiesa con una cierta humillación que ha sido tan inocente como para investigar acerca de la ver-

(6) Ak X, 43-44.

(7) Ak X, 69.

dad de algunos cuentos del tipo mencionado. Encontrar - - - como es común en donde no ha de buscarse nada - - - no encontró nada. Esto es ya motivo suficiente para escribir un libro. Pero a esto se añadía además la enorme insistencia de amigos conocidos y desconocidos. Aparte de eso, había comprado una obra voluminosa, y, lo que es más grave, la había leído; y ese esfuerzo no debía perderse. Pues bien, de todo ello resultó el presente tratado» (8).

La intención de Kant era afirmar la imposibilidad para el entendimiento humano de decidir sobre cuestiones que rebasan la experiencia universalmente compartida. De ahí que sostenga que las apariciones de espíritus deban ser consideradas como alucinaciones de la imaginación, del mismo modo que los sistemas metafísicos dogmáticos deban serlo considerados de la razón. Por ello concluirá que todo conocimiento que no pueda ser fundado científicamente en una experiencia evidente para todos debe ser considerado como una creación subjetiva particular sin más valor que el de un sueño.

Kant no duda en relacionar, siguiendo la psicología fisiologista de la época, las experiencias místicas y el pensamiento metafísico con la alucinación y la locura. Y no tiene tampoco inconveniente en poner de manifiesto que la fe oscurantista en lo maravilloso o en los trascendente es utilizada de hecho como instrumento de poder: «El reino de las sombras es el paraíso de los ilusos. Encuentran aquí un país sin fronteras en el que pueden instalarse a gusto: vapores hipocondríacos, cuentos de vieja y milagros de convento no dejan que les falte material para construir. Los filósofos trazan su plano, y a continuación lo modifican o lo desechan, según es su costumbre. Sólo la Santa Roma tiene en él lucrativas posesiones. Las dos coronas del reino invisible sostienen a la tercera, diadema caduca de su terrenal soberanía; y las llaves que abren la puerta del otro mundo abren a la vez el arca del presente. Semejante privilegio sobre el reino espiritual está hasta el punto probado por argumentos diplomáticos, que pasa por encima de todas las objeciones importantes hechas por hombres sabios. Su uso o abuso está demasiado venerado como para que se considere necesario someterlo a examen. Sólo las patrañas vulgares, que encuentran tanta credibilidad y son tan mal combatidas, circulan por todas partes de un modo tan inútil como impune, in-

(8) I. Kant: *Träume eines Geistersehers*. Ed. de R. Malter. Stuttgart, Philipp Reclam, 1982, p. 6.

filtrándose incluso en las argumentaciones teóricas. Como si no tuviesen ya suficiente con la prueba de utilidad (*argumentum ad utili*), que es la más concluyente de todas» (9).

El escrito alcanza extremos de verdadera mordacidad, como el siguiente: «Por eso no censuro al lector en absoluto si en vez de considerar a los visionarios como mediocriudadanos de otro mundo los despacha brevemente y bien como candidatos al hospital, librándose con ello de toda investigación posterior. Pero si se toman las cosas así, el modo de tratar a estos adeptos del reino de los espíritus tiene que ser muy diferente de aquel que los analiza según los conceptos arriba mencionados. Y mientras que en otras ocasiones pareció necesario quemar alguno de los mismos, aquí sería suficiente con purgarlos. En este estado de cosas, tampoco sería necesario ir muy lejos y buscar con la ayuda de la metafísica misterios en el cerebro febril de los fanáticos estafadores. El agudo Hudibrás podía habernos explicado sólo el enigma, pues según su opinión, «Si un viento hipocondríaco se desencadena en los intestinos, todo depende de qué dirección tome: si desciende de ahí, entonces será un p - - -, pero si sube hacia arriba, será en ese caso una aparición o una inspiración sagrada» (10).

Pero no por ello debe concluirse con Vaihinger que como el tono sarcástico de la obra hace difícil distinguir cuándo el autor habla en serio y cuándo parodia, sólo debería ser tomado en consideración el primer capítulo de la primera parte» (11). Pues no hay razones para no poder rescatar del resto del escrito textos que resultan ilustrativos de la posición intelectual del autor dada la coherencia que presentan con otras de la época y con el posterior desarrollo del pensamiento de Kant a partir de esa fecha.

Sólo el desconocimiento del proceso evolutivo por el que Kant llegó a la *Crítica de la razón pura* y una aproximación superficial al escrito pueden llevar a esa conclusión. Pues la precisión del objeto de la metafísica como investigación de las posibilidades gnoseológicas del entendimiento humano y la explicitación del uso dogmático del entendimiento en el conocimiento intelectual como pseudoconocimiento que utiliza

(9) *Träume*, p. 5.

(10) *Träume*, p. 48.

(11) *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart, 1922. Repr. Aalen, Scientia, 1970. Vol. II, p. 425.

los conceptos mediante los que se piensa lo empírico como símbolos metafóricos negativos de lo trascendente aparecen por primera vez formuladas en los *Träume* (12). De ahí que me parezca acertada la afirmación de Philonenko de que en esa obra tiene lugar el paso al criticismo» (13), aunque a él le parezca ver ese paso exclusivamente en lo primero y yo considere que lo es sobre todo por lo segundo.

Al igual que hará en 1781, Kant sostiene que el pseudoconocimiento que se deriva del uso simbólico del entendimiento no tiene valor ninguno si es considerado dogmáticamente, es decir, como verdadero de lo en sí, pero sí lo tiene si se hace de ello un uso negativo, tomándolo más bien como una exposición de los límites del conocimiento humano. De ahí que afirme: «...la concepción filosófica de las naturalezas espirituales... puede ser útil, pero en sentido negativo, en tanto que establece con seguridad las fronteras de nuestro conocimiento y nos convence de que los fenómenos de la naturaleza son, con sus leyes, lo único que nos está permitido conocer, pero que el principio de esta vida, la naturaleza espiritual, que no se conoce, sino que se supone, no podrá ser nunca positivamente pensado, porque en la totalidad de nuestras sensaciones no se encontrarían datos para ello; y habría que arreglarse con negaciones para pensar una cosa hasta tal punto diferente de lo sensible. Pero la posibilidad de las mismas negaciones no se basa ni en la experiencia ni en el razonamiento, sino en una imaginación a la que se acoge una razón despojada de todo recurso. En este sentido, la pneumatología de los hombres puede ser considerada una teoría de su necesaria ignorancia a propósito de una supuesta especie de seres, y como tal puede fácilmente ser apropiada a su tarea» (14).

Pero Kant reconoce también, como lo haría después en la *Dialéctica trascendental*, que es también esa imposibilidad para el entendimiento humano de conocer lo que no puede serle dado en su experiencia la que hace imposible estar seguro de que no se cometa un error negando lo trascendente. De ahí que no puedan negarse con seguridad la vida futura, la existencia de Dios o el espíritu, y que la esperanza incline el cora-

(12) Cf. C. Canterla, *La génesis de la Crítica de la razón pura de 1781*. Cádiz, Serv. de Publicaciones de la Universidad, 1987.

(13) Philonenko, A.: *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique*. T. I: *La philosophie pré-critique et la Critique de la raison pure*, Paris, Vrin, 1969. P. 52.

(14) *Träume*, p. 53.

zón de los hombres a creer en algo contra lo que la razón no puede concluir definitivamente nada salvo su incognoscibilidad (15).

Por eso, aunque sea su objetivo destruir las falsas ilusiones y el saber vano que ocupan el lugar que podrían ocupar otros conocimientos más útiles, la metafísica crítica servirá también para salvaguardar la búsqueda de sentido con la que el hombre privado afronta su praxis de los ataques de un cientifismo que desconoce los límites de su validez. Pero esto último no aparecía tan explícitamente formulado en los *Träume* como lo primero. Por ello hubo que esperar a que Kant realizase el proyecto contenido en ellos.

(15) *Ibidem*.

LAS PENALIDADES DEL PENSAMIENTO

(La tradición y el progreso entre la clandestinidad y el enfrentamiento en la segunda mitad del siglo XVIII)

Joaquín Paredes Solís
Universidad de Extremadura

1. INTRODUCCION. EL CAMBIO DE MENTALIDAD

Si la Ilustración constituye la culminación del pensamiento moderno desde el Renacimiento, el desarrollo de sus tesis y de sus esquemas, aquélla no puede entenderse adecuadamente sin la perspectiva de éste. La ciencia y la filosofía, poco a poco, se independizan de la tradición y de la autoridad filosófica o eclesiástica y, sobre bases propias, hacen afirmaciones acerca de la realidad alejadas de toda vana especulación metafísica. «El dominio que el hombre ha ido adquiriendo con el portentoso desarrollo de las Ciencias Naturales, el hábito de reflexión y crítica sobre sus propias conquistas, han creado en el hombre moderno una conciencia de su propio saber y poder (1). A esta altura histórica se siente como llegado a mayoría de edad, preparado para hacerse cargo de su destino y de su tarea en este mundo» (2). Los siglos XVI y XVII son, pues, imprescindibles a la hora de entender el significado de lo que se ha dado en llamar la Epoca de las Luces. A finales del siglo XVII se constata una

(1) Saber y poder como una conexión inescindible en la cual reside la esencia de la Ilustración, de toda ilustración.

(2) ABELLAN, J.L. y MARTINEZ GOMEZ, L., *El pensamiento español (De Séneca a Zubiri)*, U.N.E.D., Madrid, 1977, p. 258.

profunda insurrección intelectual, lo que Paul Hazard denomina la «crisis de la conciencia europea», caracterizada por un desplazamiento de la hegemonía cultural hacia los pueblos del Norte y por los ataques contra la concepción del mundo imperante hasta entonces. El principio y final de la Época Moderna, incluso aceptando la convencionalidad de las fechas, vienen marcados por dos acontecimientos que ilustran claramente este desplazamiento hegemónico de la cultura: mientras que al inicio de la época el acontecimiento más relevante puede considerarse sin duda el Descubrimiento de América, obra, sobre todo, de los países del Sur, en el final destaca por su importancia la Revolución Francesa y la Enciclopedia. El Renacimiento, origen de la modernidad, es un movimiento fundamentalmente mediterráneo; la Ilustración es, principalmente, un movimiento cultural de los países del norte de Europa.

Hay que destacar dos nombres ingleses decisivos en el nuevo cambio de mentalidad: John Locke (1631-1704) e Isaac Newton (1642-1727). Locke busca el origen del poder civil en un pacto social, en consonancia con la mentalidad pactista y compromisaria de la burguesía triunfante, por el que se origina el poder. Este pacto indica que la autoridad que deriva de él es convencional, artificial, lo que está en franca oposición con la concepción tradicional del poder. Consecuencias lógicas de este planteamiento del origen de la soberanía serían el individualismo político, la libertad intelectual y la justificación del parlamentarismo, es decir, de los principios triunfantes de la revolución inglesa de 1688. Tan importante, al menos, como su teoría política, es su concepción empírica del conocimiento, que concede la máxima importancia a la experiencia en detrimento de las ideas innatas.

Newton, por otra parte, desbancó las concepciones científicas imperantes, renunciando a toda teoría apriorística y partiendo de los fenómenos para llegar a los principios, a las leyes generales que los regulan.

El empirismo británico constituyó, pues, la aportación decisiva a la revuelta de la intelectualidad europea. La asimilación de estas ideas y su reelaboración por el racionalismo continental (no olvidemos que el mismo Kant fue «despertado de su sueño dogmático» por la lectura de Hume), francés sobre todo, se plasmaron en la Ilustración y el enciclopedismo. La Ilustración constituye la síntesis del espíritu europeo del siglo XVIII, basado en la sustitución de la tradición por la razón, la cual fue considerada algo así como la chispa divina que iluminaría a un mundo

redimido de los prejuicios del oscurantismo y del temor a la muerte (3).

2. LA ENCICLOPEDIA Y LA NUEVA MENTALIDAD: LA DIFUSION DE LO NUEVO

El gran depósito literario de las ideas y de los ideales de la Ilustración fue la Enciclopedia que, en principio, fue sugerida por una traducción francesa del *Diccionario Universal de las Artes y las Ciencias* (Londres, 1728) de Chambers. Dirigida por Diderot y D'Alembert, el primer volumen apareció en 1751, y el segundo al año siguiente. El gobierno francés intentó entonces detener la obra por perjudicial a la autoridad real y a la religión. Pero en 1757 habían aparecido ya siete volúmenes.

Para preparar la materia de la Enciclopedia, en especial la novísima descripción de artes u oficios, es decisiva la colaboración de muchos obreros, artesanos y técnicos. En los años de preparación, 1747-1751, Diderot y D'Alembert reciben ayuda de unos cincuenta colaboradores. Médicos, exploradores, físicos, matemáticos, naturalistas, artesanos, técnicos, filósofos, eclesiásticos inconformistas, polígrafos y profesionales competentes en un campo determinado, colaboran en la empresa colectiva más importante y de más envergadura, probablemente, de toda la modernidad (4), donde los conocimientos son sintetizados para darlos a conocer al público, con la consiguiente devaluación de los contenidos filosóficos. Sin embargo, esta trivialización de los contenidos y las ideas filosóficas hace que su grado de expansión sea mucho mayor. Igualmente, tienen prioridad, quizás por primera vez, aquellos saberes que poseen una utilidad práctica. El mismo Diderot «protesta por la preeminencia que siempre se les ha otorgado (a las artes liberales); como si las artes mecánicas no fueran más útiles al hombre y a la sociedad y, por tanto, capaces de contribuir al progreso de ésta y a la felicidad de aquél» (5).

Han sido censados e identificados 140 enciclopedistas (más los que permanecen en el anonimato), muchos de los cuales están próximos al aparato estatal y contribuyen, de una manera u otra, al feliz éxito de la

(3) UBIETO, A. y otros, *Introducción a la historia de España*, Barcelona, p. 472.

(4) Exceptuando el Descubrimiento de América, por la envergadura de la empresa humana y por lo que supuso de transformación económica, social y mental.

(5) GUICCIARDI, «La aventura de la Enciclopedia», en *Historia* 16, n° 53.

empresa, pese a los obstáculos surgidos. Sin embargo, de tantos colaboradores tan distintos entre sí es impensable esperar una obra armónica, coherente y unitaria. De hecho, algunos artículos, sobre todo en filosofía, religión o economía, se contradicen. No obstante, a pesar de todos sus defectos, la Enciclopedia es una obra de importancia, pues su objetivo no consistía sólo en suministrar información actual a los lectores y servir de útil instrumento de referencia, sino también en guiar y dar forma a la opinión. Esta es precisamente la causa por la cual su publicación tropezó con tantos obstáculos. Y es que la Enciclopedia era enemiga a la vez de la Iglesia y del sistema político existente. La Enciclopedia era un gigantesco manifiesto escrito por librepensadores y racionalistas, y su importancia radicaba en su aspecto ideológico, más que en algún valor permanente como enciclopedia en el sentido actual del término (6).

3. EL CONOCIMIENTO COMO NEGOCIO. ENCICLOPEDIA Y CLANDESTINIDAD

Sin embargo, no todo es filosofía, ciencia, técnica e ilusión altruista por conocer y dar a conocer los nuevos rumbos del pensamiento europeo. Si sólo hubiera existido esto, es probable que la vasta obra que supone la Enciclopedia no hubiera prosperado como lo hizo, a pesar de los obstáculos. Si todo ello existe, en conjunción con ello encontramos también intereses económicos y políticos. Ordenar, clasificar, distinguir el caos de sensaciones procedentes del espectáculo de la naturaleza, son operaciones que sólo la ciencia puede garantizar con éxito. Esta mentalidad, unida a una amplia difusión de la posibilidad del método y de los daños derivados de una obstinada y supersticiosa tradición, configuran un estado de opinión general caracterizado por la sumisión a las verdades de la ciencia, los designios de la razón y la obediencia a su mejor postor: el Estado (7). Por otra parte, en una época propensa a las curiosidades científicas, encontramos un colosal mercado editorial creado con la recepción de las nuevas ideas y aureolado con el atractivo del escán-

(6) COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, Ed. Ariel, Barcelona, 1979, tomo VI.

(7) LAFUENTE, A y PESET, J.L., «Método, educación y felicidad pública», en *Historia* 16, nº 53.

dalo, que se transforma en campo de batalla de una auténtica guerra económica donde todo está permitido (8).

Los hombres de la Sociedad Tipográfica de Neuchâtel, Bertrand y Fauche, son dos protestantes pacíficos, cultos. En su refugio helvético, sin miedo a la censura y a la Policía francesa, imprimen tranquilamente las obras más subversivas de la época, gracias a una eficaz red de contrabando las introducen en el Reino y libreros aficionados se las disputan: son manuales filosóficos avanzados —D'Holbach, Raynal, Mercier—, pero, sobre todo, crónicas escandalosas, panfletos políticos y mucha literatura pornográfica antigua y reciente. Para los editores helvéticos, la Enciclopedia aparece como una bendición: su tirada supone años de trabajo, pero su difusión, alentada con la prohibición, queda garantizada con una clientela firme.

El contrabando se monta en los valles del Jura desde los pueblos de la frontera, para burlar la vigilancia de los aduaneros. Los contrabandistas actúan en bandas y con puntos de relevo en los bosques y cerca de las ciudades donde hospitalarias posadas esconden los equipajes de libros clandestinos y las toneladas de hojas enciclopédicas. Las tiradas sucesivas resultan cada vez más asequibles y en cuarenta años cerca de veinticinco mil ejemplares se ponen en circulación, la mitad en Francia (9). Mas el pueblo no lee la Enciclopedia, sino un público compuesto primordialmente por notables, hombres de la Justicia y de las Finanzas, pequeños nobles, canónigos, párrocos, abogados y pocos comerciantes, el mundo de los que viven de las rentas de tierras y del Estado, el de los servicios y la inteligencia (10), pero a través de ellos, por medio del púlpito, de la prensa, de las charlas y de las discusiones, por referencias indirectas, podemos suponer que las ideas, deterioradas, manoseadas, criticadas, alabadas, trivializadas o atacadas, se fueron extendiendo por todas las capas sociales constituyendo un movimiento de gran amplitud. A esta conmoción cultural, fundamentalmente en los años prerrevolucionarios, sirven denodadamente los empresarios del libro. Esa actitud desencadena un movimiento general de las sensibilidades, perceptible en el cambio de las actitudes colectivas, una alfabetización progresiva de la población, sobre todo de las capas urbanas medias y, en consecuencia,

(8) ROCHE, Daniel, «¿Hacen la revolución los libros?», en *Historia* 16, n° 53.

(9) ROCHE, Daniel, ob. cit., p. 76.

(10) ROCHE, D., ob. cit., p. 76.

se procede a discutir la idoneidad del Estado absolutista ilustrado. El poder ha comprendido la fuerza del saber, tal vez porque ha ponderado la unión de la baza política y económica (11).

4. LA ILUSTRACION EN ESPAÑA

A partir de los años cincuenta, los distintos gobiernos ilustrados en España se vieron frente a problemas cuya solución conducía a un intento de recopilación sistemática de todos aquellos conocimientos y datos empíricos tenidos comúnmente como útiles. La necesidad de redactar obras en castellano que catalogaran el estado de los distintos saberes empíricos, de las varias artes y técnicas, las preocupaciones por elaborar una lengua científica, el interés por clarificar o unificar la multiplicidad existente de pesos y medidas, el deseo de fomentar la educación y la industria populares o el proyecto de levantar acta de los recursos y posibilidades agrarias o manufactureras, irán avivando el interés por la acumulación y sistematización de información y preparando el camino a la recepción de obras como l'*Encyclopédie* (12).

Todo esto, sin embargo, no está exento de dificultades, sobre todo de tipo lingüístico. Esteban Terreros y Pando, jesuita, al traducir el Espectáculo de la Naturaleza (1753-1755) del abad Pluche, reconoce las dificultades que tuvo al no encontrar con facilidad equivalencia adecuada para numerosos términos científicos (13). Las traducciones de obras francesas de agricultura por C.G. Ortega, o la correspondencia entre C.M.^a Trigueros y Jovellanos, nos pone de manifiesto, años más tarde, estas dificultades lingüísticas en el intercambio de información sobre botánica y agricultura. En España está entrando una ciencia nueva, con formulaciones, conceptos y términos nuevos que, además, se expresa en las nuevas lenguas nacionales. Los saberes escolásticos y su terminología latina quedan arrinconados y lengua y ciencia son empujadas por la burguesía cada vez más pujante (14).

(11) ROCHE, D., ob. cit., p. 76.

(12) LAFUENTE, A. y PESET, J.L., ob. cit., p. 78.

(13) Es curioso que Juan CUETO en una columna de la contraportada del diario El País del día 27-3-87 titulada «Neologismos» aluda a la misma problemática: la escasez del idioma español para nombrar los nuevos objetos, el colonialismo lingüístico, sobre el que incide también el *Manifiesto de Madrid*.

(14) LAFUENTE, A. y PESET, J.L., ob. cit., p. 78.

La cultura minoritaria y casi individual de antes se difunde ahora en medios sociales amplios hasta configurar el siglo como un siglo filosófico, siglo de las luces, a punto de fermentar toda la masa social y de saltar en revoluciones político-sociales, lo que ocurrió a partir del último tercio del siglo. Es más un espíritu y un clima que una filosofía o un sistema de ideas.

En España las cosas son algo diferentes. Si antes fuimos en escasa medida modernos, más imitadores que creadores, ahora también nos toca ser menos «ilustrados». Los cuadros oficiales siguen aquí dominados por la tradición fortalecida y segura con su papel de baluarte de ortodoxia, no menos en el campo de las ciencias naturales que en el de las sagradas (15). Teología y filosofía habían estado tanto tiempo imbricadas, unidas en sus afirmaciones y en su caminar, que por fuerza la nueva manera de ver los problemas filosóficos, la crítica al que fue sometido el pensamiento, por fuerza tenía que afectar a los contenidos de la fe, y el escolasticismo, arraigado en España, luchó contra las innovaciones que venían de Europa, especialmente de Francia y después de la Revolución de 1789, donde se había puesto de relieve la fuerza de las nuevas ideas y el peligro que suponían, para los poderes establecidos, si venían respaldadas por la masa popular.

Así, toda doctrina novedosa suscitaba la sospecha. Lo nuevo, esencia de lo moderno, como dice Vattimo (16), era considerado como algo demoníaco, maligno, corrupto, que atentaba contra la autoridad, las costumbres y la moral establecidas. Aun en mentes claras y bien ejercitadas en las lides escolásticas hay ahora una mezcla de seguridad amenazada, de ignorancia de la cuestión y de precipitadas sospechas para ver en las nuevas teorías (filosóficas, físicas o biológicas) peligros para el dogma. Es significativo, a principios de siglo, el párrafo del mínimo Francisco Palanco (m. en 1720) en el prólogo a su *Diálogo físico-teológico contra los novadores de la filosofía, o el tomista contra los atomistas*: «Me mueve a redactar este opúsculo la fama de la reciente filosofía que se abre camino aun entre los españoles, de donde salen monstruos de novedades».

Sin embargo, a pesar de las voces en contra, las «novedades» se abren paso con fuerza y la cultura ilustrada se extiende. La creación de escuelas, que hoy llamaríamos técnicas o profesionales, la investigación

(15) ABELLAN, J.L. y MARTINEZ GOMEZ, L., ob. cit., pp. 258-9.

(16) VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad*, Barcelona, 1986.

para la mejora de las técnicas agrícolas y artesanales o la utilización de maquinaria para el proceso productivo hacen surgir una serie de instituciones que tienen por objetivo el progreso y la educación de la nación. También en el siglo XVIII se produce un notable incremento de las publicaciones periódicas, que se hacen eco de las novedades científicas, filosóficas y de las nuevas técnicas, poniéndolas al alcance de un público entusiasta y ávido de conocimientos. Pero el hecho de que la cultura se extendió ampliamente no hay que entenderlo en el sentido de que la masa popular generalizase la lectura y a través de ella las ideas de la época, ya que el analfabetismo y la pobreza imperantes, unidos a un desinterés e incluso sospecha ante cualquier cambio que pusiera en peligro su tranquila existencia, hacían inviable la extensión de la cultura de forma directa a un pueblo anclado en la tradición y en la superstición. Era, más bien, por otros caminos, sobre todo desde el púlpito, como se extendían las noticias y las nuevas ideas en las clases populares, la mayor parte de las veces distorsionadas, anatematizadas o falseadas en función de unos intereses concretos, eclesiásticos o estatales, temerosos de perder antiguos privilegios o poder de manipulación sobre las conciencias, y aunque el paternalismo de los ilustrados encontraba siempre justificada la lectura de determinados libros por una élite distinguida y protegida, veía, al mismo tiempo, conveniente su prohibición a las clases populares.

M. Defourneaux ha mostrado (17) que el flujo de libros europeos hacia España, en especial franceses, no encontró excesivos obstáculos, aunque a partir de los acontecimientos de 1789, ante el miedo a la «bestia revolucionaria», como escribirían algunos ilustrados, se recupera a la Inquisición y un nuevo pacto entre la Corona y la Iglesia convierte en sospechosos a cuantos se habían destacado por sus convicciones avanzadas. Paul J. Guinard ha mostrado cómo esta caza de brujas afectó a toda nuestra prensa periódica en torno a la última década del setecientos.

La vigilancia inquisitorial se ejercerá, esencialmente, sobre los libros importados a la Península, regular o fraudulentamente: en el siglo XVI fue necesario luchar contra la penetración de ideas reformistas; a principios del XVIII, se trata de combatir las tesis jansenistas y galicanas; a partir de 1750, el enemigo número uno será el «filósofo» y el enciclopedista. Pero los controles ejercidos sobre los libreros —en princi-

(17) En *Inquisición y censura de los libros en la España del siglo XVIII*, Madrid, 1973.

pio cada año, de hecho mucho más de tarde en tarde (18)— no son eficaces más que en la medida en que éstos se hallan de buena fe y no tratan de ocultar las obras prohibidas que han podido recibir. Ahora bien, la venta de libros prohibidos es —como en todos los países— muy lucrativa, y esto puede más que los escrúpulos, sobre todo en los libreros y traficantes de libros extranjeros, que no faltan en Cádiz, Sevilla, Madrid, Salamanca, y se consideran en conciencia fuera de la jurisdicción del Santo Oficio español.

En total, se aproximan a los 500 los títulos franceses condenados entre 1747 y 1807. La mitad de esta cifra corresponde al período posterior a 1789, lo que muestra en forma elocuente la intensificación de la vigilancia del Santo Oficio frente a toda la producción escrita procedente de Francia. Tres son los motivos de condena que se repiten constantemente, y a menudo juntos, en los considerandos de los edictos de prohibición que se dictan contra ellos: la obscenidad (no sólo de imágenes, sino también de ideas), la exaltación de las pasiones, y la apología de la naturaleza como inspiradora de la naturaleza humana.

Las obras que tratan de la Revolución francesa constituirán, a partir de 1789, una nueva categoría de obras sospechosas (19).

5. A MODO DE CONCLUSION

La Ilustración constituye el epítome, la síntesis de la modernidad, donde el hombre se libera (20) de la inmediatez natural y donde la técnica se convierte en la herramienta que se interpone entre el hombre y la naturaleza, pero que a la vez permite la manipulación y el dominio de ésta.

Se ha producido, pues, una ruptura, y el progreso intelectual y técnico irá acompañado de una disimetría creciente entre el deseo y sus objetos, situación, por otra parte, irreversible. La ubicación del hombre en el mundo se condiciona a una mediación e instrumentalización, y el ser humano se ve arrojado a la inseguridad de un mundo en el que no todo va a estar ya dado, sino que tiene que hacerse constantemente, y en esta

(18) Ninguna visita tuvo lugar en Cádiz, centro esencial del comercio del libro, entre 1756 y 1772.

(19) DEFOURNEAUX, M., *ob. cit.*, p. 143.

(20) O se encadena a la mediatez de la cultura y a la técnica, según se mire.

lucha se descubre como un ser capaz de vencer la adversidad a costa de un esfuerzo continuo, en el que el individuo es sólo una parte de la colectividad: el hombre no puede prescindir ya del otro distinto de sí, necesita de los demás para construir su propio hábitat.

La ciencia y la técnica, unidas a un pensamiento alejado de esquemas esencialistas constituyen los ejes de un optimismo contagioso que recorre el siglo. Pero toda época, a la vez que es el resumen de un proceso anterior, esconde el germen que la lleva a su destrucción o a su superación, y la Ilustración, con hombres como Rousseau, críticos con el optimismo racionalista imperante, es la puerta que abre al hombre la oscura y exaltada realidad del sentimiento, de lo inconmensurable, de lo imprevisible.

BIBLIOGRAFIA

- ABELLAN, J.L. y MARTINEZ GOMEZ, L., *El pensamiento español (De Séneca a Zubiri)*, U.N.E.D., Madrid, 1977.
- COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, tomo VI, «De Wolff a Kant», Ed. Ariel, Barcelona, 1979, 3.^a ed.
- DEFOURNEAUX, Marcelin, *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*, Ed. Taurus, Madrid, 1973. (Contiene una amplia bibliografía y un catálogo de los libros franceses condenados entre 1747 y 1807).
- ELORZA, Antonio, *La ideología liberal en la Ilustración española*, Ed. Tecnos, Madrid, 1970.
- GINER, S., *Historia del pensamiento social*, Barcelona, 1967.
- GUICCIARDI, J.P., «La aventura de la Enciclopedia», en *Historia* 16, año V, n.º 53, pp. 60-68.
- HERR, R., *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid, 1964.
- LAFUENTE, A. y PESET, J.L., «Método, educación y felicidad pública (Algunas obsesiones de nuestros ilustrados)», en *Historia* 16, año V, n.º 53, pp. 77-83.
- PESET, M. y J.L., *La universidad española*, (siglos XVIII y XIX), Madrid, 1974.
- ROCHE, Daniel, «¿Hacen la revolución los libros?», en *Historia* 16, año V, n.º 53, pp. 69-76.
- SARRAILH, J., *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, 1957.
- UBIETO, A., y otros, *Introducción a la historia de España*, Ed. Teide, Barcelona, 1977, 11.^a ed. actualizada.
- VERNET, J., *Historia de la ciencia española*, Madrid, 1975.

VILAR, P., *Historia de España*, Ed. Crítica, Barcelona, 1978, 7ª ed., Col.: «Temas hispánicos».

ARTE

Ponencias

GOYA, ROMANTICO Y CLANDESTINO

Julián Gallego
Universidad Complutense
Madrid.

En la exposición «The Romantic Movement» celebrada por el Consejo de Europa en Londres (1957) se definió como fecha de iniciación de ese movimiento la de la publicación, en 1757 de la obra de Edmund Burke *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. El libro, conocido en España por los eruditos, se traduce al castellano en 1807 y se publica por la Universidad de Alcalá de Henares (edición facsímil, Valencia, 1985). La era del gusto y la medida, la era de la razón y la lógica, la del «*je crois que deux et deux sont quatre, Sganarelle, et que quatre et quatre sont huit*» del «*Don Juan*» de Molière (escena 1.ª, acto III), ha pasado. El misterio de la creación y de la eternidad, del infinito y lo limitado, de la vida y la muerte, de nuestro origen y de nuestro destino, se yergue nuevamente ante los hombres. «*Car, enfin, qu'est-ce que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant: un milieu entre rien et tout*», escribía Pascal (*Pensées*, cap. II, «*Grandeur et misère de l'homme*»). ¿Cómo contentarse con ser un «man of taste», un hombre de gusto? Ya no le basta a Burke la belleza y el placer que proporciona; quiere gozar de su inquietud, que le descubre lontananzas infinitas, de vuelo tan libre como la mente de un preso. «Todo lo que versa acerca de los objetos terribles u obra de modo análogo al terror es un principio de sublimidad: esto es, produce la más fuerte emoción que el ánimo es capaz de sentir. Digo la más fuerte emoción porque estoy convencido de que las ideas de pena son mucho más poderosas que las que nos vienen del placer», escribe Burke. «Cuando la

pena o el peligro están demasiado próximos son incapaces de causar algún deleite y son terribles, simplemente; pero a ciertas distancias y con ciertas modificaciones, pueden ser y son deleitosos», traduce don Juan de la Dehesa, precisamente en una proximidad de la pena y el peligro de que todavía no es consciente. Estamos en 1807, en vísperas de la Guerra de la Independencia. «La pasión que produce lo que es grande en la Naturaleza sublime es el asombro; y el asombro es aquel estado del alma en que todos sus movimientos se suspenden con cierto grado de horror» (parte 2.^a, sección 1.^a). «Los objetos sublimes tienen grandes dimensiones y las de los bellos son pequeñas comparativamente; en los bellos se encuentra lisura y pulidez, en los sublimes, aspereza y negligencia... Lo bello no ha de ser oscuro, lo grande debe ser opaco y oscuro; lo bello debe ser leve y delicado, lo grande debe ser sólido y aun pesado» (sección XXVII). Comentando el libro de Burke, Guillermo Carnero (*La cara oscura del siglo de las luces*, 1984) apunta que «el siglo XVIII tiene dos caras irrenunciables. Una, alumbrada por la razón, sistematizadora y ordenancista; otra que queda en la penumbra, mucho más atractiva, de la valoración de lo irracional». Los propios padres del Neoclasicismo se apartan de lo meramente razonable. Al año siguiente de la publicación de la encuesta de Burke, el francés Claude A. Helvétius en su estudio *De l'esprit* (París, 1758) dedica sendos capítulos a «la superioridad de las personas apasionadas sobre las sensatas y a que «nos volvemos estúpidos en cuanto dejamos de apasionarnos»; según el, «la ausencia total de pasión nos llevaría al más completo embrutecimiento». «Las pasiones son el fuego celeste que vivifica el mundo moral».

Lector de Burke, Denis Diderot en su *Salon de 1767*, nos brinda un anticipo del Romanticismo: «Todo lo que asombra el alma, todo lo que inspira un sentimiento de terror, lleva a lo Sublime. Una vasta llanura no asombra como el océano ni el océano tranquilo como cuando está agitado. La oscuridad aumenta el terror. Las escenas tenebrosas son escasas en el teatro, todavía más en la pintura, dada la dificultad técnica y que resultan desagradables, de un efecto que sólo ante los maestros halla verdadero juez... La claridad es buena para convencer, pero nada vale para emocionar».

Por esas fechas, Jean Jacques Rousseau publica *Emile, ou l'Education* (París, 1782), en que se aboga por una educación más libre y cercana a la naturaleza y al instinto. Dos años después, Immanuel Kant escribe sus

observaciones *Sobre lo Bello y lo Sublime* (1764), donde nos enseña que las sensaciones de placer o pena no dependen de las cualidades de los objetos que las provocan, sino del sentimiento de cada hombre. Dividiendo lo Sublime en terrible, generoso y magnífico, lo atribuye a ingleses y españoles, mientras da lo Bello a italianos y franceses. No puede haber regla objetiva para el Gusto ni concepto universal de lo Bello. Lo Bello está fuera del hombre; lo Sublime, dentro. El océano embravecido no es sublime, sino por las ideas que despierta en nosotros. Lo Bello nos atrae, lo Sublime, a veces, nos repele (es, hasta cierto punto, La «Terribilità» de los antiguos tratadistas), suspendiendo momentáneamente a las fuerzas vitales, para darles luego mayor efusión. Estas ideas se aclaran en su *Crítica del Juicio* de 1790.

Poco después, en los albores del siglo XIX, Schiller escribe su opúsculo sobre *Lo Bello y lo Sublime* (1801). Con lo Sublime se relaciona lo Patético que, a semejanza de una desdicha real, nos descubre la ley espiritual que impera en el fondo de nuestras almas. Al familiarizarnos con el dolor, vencemos sus efectos. El objetivo del arte no es el dolor; éste es un medio, la emoción trágica. Lo patético los lleva hacia lo alto, sin suprimir la libertad moral. Lo patético no alcanza valor artístico sino cuando es sublime. Sobre estas materias ver: Menéndez Pelayo, *Historia de las Ideas Estéticas en España* (IV, 3.^a edición. Madrid, 1962).

Porque, ¿hasta qué punto son admitidas por los artistas y poetas españoles? En su *Sátira contra los Vicios introducidos en la Literatura Castellana*, Leandro Fernández de Moratín pregunta al poetastro riguroso si cree «que puede adquirirse el Numen santo / del dios de Delo a modo de escalada /, o por combinación / o por encanto? Si en las Escuelas no aprendiste nada / si en poder de aquel dómine pedante / tu banda siempre fue la desgraciada / ¿por qué seguir procuras adelante? / Un arado, una azada, un escardillo / para quien eres tú, fueran bastante», burlándose luego de los improvisadores, ironiza: «¿qué vale componer divinamente / con largo estudio, en retirada estancia, / si delirar no sabes de repente? (sigo la edición de Madrid, 1844, de las *Obras Dramáticas y líricas*, I, pág. 82 ss.); ideas que comparten todas las Academias, a comenzar por Jovellanos (*Elogio de las Bellas Artes*) y por Tomás de Iriarte (hermano del director de la de San Fernando) que, en *El Burro flautista* y en *El Pedernal y el Eslabón*, manifiesta que sin reglas no hay arte, como tampoco hay fama o reputación sin arte. Sin embargo, Moratín traduce el *Hamlet* de

Shakespeare, (op. cit., pp. 268 ss.), en quien elogia «saber distinguir acertadamente el horror y el terror; la última de estas pasiones es propia de la tragedia; pero la primera debe siempre evitarse»... (nota 16). El editor o el propio autor, en una «advertencia» preliminar, alaba la mezcla desordenada de la obra traducida: «Las bellezas que en ella se advierten y los defectos que manchan y oscurecen sus perfecciones forman un todo extraordinario y monstruoso... Una acción grande, interesante y trágica, que de las primeras escenas se anuncia y prepara por medios maravillosos, capaces de acalorar la fantasía y llenar el ánimo de conmoción y terror», es, según hemos visto en Kant y en Schiller, calificable de sublime. «¡Sed tenebrosos!», aconseja Diderot a los poetas (op. cit.). Plenamente lo será don José de Cadalso en sus *Noches Lúgubres*, idóneamente publicadas (en 1789-90) una vez muerto el autor, quien —imitando al inglés Fountaine— lamenta la muerte de su amada, a la que, bajo el manto del personaje Tediato (y acaso en la realidad), con ayuda del sepulturero Lorenzo, quiere desenterrar para verla por última vez: Cadalso, el terso e insuperable estilista de la lengua, muy razonable dieciochesco en sus *Eruditos a la violeta* y en las *Cartas Marruecas*. Ossian llega a la Península con éxito, y hasta don Juan Nicasio Gallego se hace eco en su tragedia de *Oscar, hijo de Osian* (Cf. *Obras Poéticas*, R.A.E., Madrid, 1854, pp. 197 ss.). Algunos se lanzarán tan impetuosos al asalto de lo sublime que tropezarán sin remedio, justificando el dicho español de que «de lo Sublime a lo Ridículo no hay más que un paso».

Goya ha escogido el camino señalado por Diderot a favor de las tinieblas. Su primera incursión en el reino de la noche la tenemos en la capilla Borja de la catedral valenciana (1788); si en la patética escena de la despedida del Duque de Gandía se nos revela un inesperado Goya, «style trovadour» (lo que justificaría la hipótesis, expresa en Madrid por J. Batlle en una conferencia de 1978, de un posible viaje de Goya a París, antes de la Revolución) en el lienzo frontero de «San Francisco de Borja y el moribundo impenitente» aparecen, bajo y junto la cama de éste, esas criaturas de la noche que han de habitar en adelante la imaginación del artista, calificado acertadamente por Charles Baudelaire de «pesadilla», en aquella célebre cuarteta de *Les Phares*: «Goya, cauchemar plein de choses inconnues»... (*Les Fleurs du Mal*, 1861). En «*Quelques caricaturistes étrangers*» (1857) Baudelaire hablaba, a propósito de Goya, de «*monstrueux vraisemblable; ses monstres son nés viables, harmoniques. Nul n'a*

osé plus que lui dans le sens de l'absurde possible... Même au point de vue particulier de l'histoire naturelle, il serait difficile de les condamner... Este «sueño de la razón» que «produce monstruos», es, pues, poco posterior a la primera *pesadilla* de Henry Fuseli (1782), «*a picture redolent of Romantic horror*», según P. & L. Murray (*A Dictionary of Art and Artists*, Londres, 1959), pero que ni sabe evitar el academicismo neoclásico que, como sucede con Blake y sus discípulos visionarios, contrasta duramente con la expresión de lo monstruoso. Como ya señalaba F.J. Sánchez Canton (*Goya*, París, 1930), fácil es advertir, si comparamos un monstruo de Goya con otro de Blake, que el aragonés, para evadirse de lo real, la emplea como base, como trampolín para el salto. «Es un visionario que no se deja arrastrar por las olas de los sueños». «Si el sueño de la razón produce monstruos, Goya los juzga monstruos; jamás confunde los dos reinos». Impone así aquella distancia que Burke exigía para que lo terrible sea estético; los dolores de la vida de Goya aparecen en su obra convenientemente contemplados para lograr ser sublimes.

Cuatro años después de pintar el cuadro de Valencia, Goya se encuentra, de repente, con el dolor físico: la enfermedad que le dejará sor-do para siempre. Poco antes, el 14 de octubre de 1792, presenta a la Academia de Bellas Artes de San Fernando, a requerimiento de su director, don Bernardo de Iriarte (hermano del fabulista), una memoria en la que no disimula su aversión a las reglas en la enseñanza de la pintura: «Las academias no deben ser privativas, ni servir más que de auxilio a los que libremente quieran estudiar en ellas, desterrando toda sujeción servil de Escuela de Niños, preceptos mecánicos, premios mensuales, ayudas de costa y otras pequeñeces, que envilecen y afeminan un Arte tan liberal y noble como es la Pintura... Daré una prueba para demostrar con hechos que no hay reglas en la Pintura y que la opresión u obligación servil de hacer estudiar o seguir a todos por un mismo camino es un grande impedimento a los Jóvenes que profesan este arte tan difícil, que toca más en lo Divino que ningún otro, por significar cuanto Dios ha creado; el que más se haya acercado, podrá dar pocas reglas de las profundas funciones del entendimiento que para esto se necesitan, ni decir en qué consiste haber sido más feliz tal vez en la obra de menos cuidado que en la de mayor esmero...». Aquí cita el ejemplo de Aníbal Carracci «que con la liberalidad de su genio dio a luz más discípulos y mejores que cuantos Profesores ha habido, dejando a cada cual correr por donde

su espíritu le inclinaba. Sin precisar a ninguno a seguir su estilo, ni método». «No puedo dejar de dar otra prueba más clara. De los Pintores que hemos conocido de más habilidad y que más se han esmerado en enseñar el camino de sus fatigados estilos... ¿cuántos discípulos han sacado? ¿En dónde están estos progresos? ¿estas reglas? ¿estos métodos?...». Esta curiosa profesión de fe anti-académica, enviada por un académico al director de la Academia de San Fernando de Madrid, continúa atacando la práctica de copiar las estatuas griegas («¿Qué Estatua ni forma de ella habrá que no sea copiada de la Divina naturaleza? Por más excelente Profesor que sea el que la haya copiado, ¿dejará de decir a gritos, puesta a su lado, que la una es obra de Dios y la otra de nuestras miserables manos?»), para concluir en que «yo no encuentro otro medio más eficaz de adelantar las Artes, ni creo que le haya, sino el de premiar y proteger al que despunte en ellas; el de dar mucha estimación al Profesor que lo sea; y el de dejar en su plena libertad correr el genio de los Discípulos que quieran aprenderlas, sin oprimirlos, ni poner medios para torcer la inclinación que manifiestan a éste o aquél estilo en la Pintura (Cf. Francisco de Goya: *Diplomatario*, edición de A. Canellas, Zaragoza, 1989, pp. 310-12).

Unos años después, el 4 de enero de 1792, Goya, convaleciente de su grave enfermedad, que le fue atendida en Cádiz, en casa de don Sebastián Martínez, cuya gran colección de pinturas y estampas tuvo así ocasión de contemplar (cf. María Pemán: *La colección artística de don Sebastián Martínez, el amigo de Goya, en Cádiz*, CSIC, Madrid, A.E.A., 1978, n.º 201), escribe nuevamente a don Bernardo de Iriarte. La consideración de los cuadros —de Murillo, Velázquez, Rubens, Mengs, Battoni, Maella, etc.—, y de los grabados —series de Hogarth y de retratistas ingleses, cuatro tomos de Pinanesi, colecciones de estampas de museos, etc.— debió de influir, no sólo en la formación y maduración del propio Goya, sino en su consideración del respeto debido a su arte, ya esbozada años antes (17 de marzo de 1781) en la memoria dirigida a la Junta de Fábricas de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza, protestando de no poder someterse «sin perjuicio de su honor» al tono levantado de su cuñado Francisco Bayeu, ni a que se corrigieran o cambiaran sus pinturas de la cúpula y pechinas de la «Regina Martyrum» (Cf. F. Goya, *Diplomatario*, n.º 40 y 41, pp. 227-33). La nueva epístola de Iriarte (n.º 188, op. cit., págs. 314-15), que he calificado, repetidas, veces, de Manifiesto Romántico de Goya, dice así:

«Para ocupar la imaginación, mortificada en la consideración de mis males, y para resarcir en parte los grandes dispendios que me han ocasionado, me dediqué a pintar un juego de cuadros de gabinete, en que he logrado hacer observaciones a que regularmente no dan lugar las obras encargadas y en que el capricho y la invención no tienen ensanches. He pensado remitirlas a la Academia para todos los fines que V.S.I. conoce que yo puedo prometerme en exponer esta obra a la censura de los profesores; pero para asegurarme en estos fines he tenido por conveniente remitir antes a V.S.I. los cuadros, para que los vea y por el respeto con que los hará mirar esta circunstancia, por la autoridad y por la singular inteligencia de V.S.I. no tenga lugar la emulación...» Esto es: Goya se revela contra la pintura de encargo (que era la usual y casi general en su tiempo) y pretende ganar dinero suficiente para su curación con una colección de cuadros de tema libre, en los que ha podido emplear a fondo su imaginación dolorida, su invención y capricho sin límites; para ello, envía las pinturas (que son, según Xavier de Salas, las pintadas en hoja-de-lata con escenas de tauromaquia y otras seis con temas diversos, entre los que descuallas los, plenamente románticos, del «Naufragio», el «Incendio» y la «Casa de locos», de dimensiones aproximadamente de 0,43 por 0,31, hoy en diversas colecciones), para que el buen juicio del director de la Academia se imponga a las envidias posibles de los académicos.

Goya, pues, romántico. Y ese talante hacia lo terrible (o sublime...) se verá en muchas obras posteriores a esas: las aguafuertes de «Los Caprichos», publicadas en 1799, donde el sueño de la razón se entrevera de crudas censuras a la sociedad (prostitución, superstición, tiranía de las autoridades, abusos del clero, presunción de la aristocracia, injusticias sociales) con toda una serie, ambigua, entre admirativa y condenatoria, de brujas y trasgos; «Los Desastres de la guerra» (de hacia 1810 y ss.); los «Proverbios» o «Disparates» (de hacia ¿1820?); numerosos dibujos, en los que el genio de Goya se confiesa ante sí mismo, en una clandestinidad casi total; y no más escasas pinturas, en las que (desoyendo los consejos de Burke) usa de las mayores delicadezas técnicas y cromáticas para los temas más terribles: «Brujerías» para la Alameda de Osuna (1797-98), «Salvajes» (de c. 1800-14), asesinando y mutilando; el «Coloso» (de 1808-10), acaso la fuerza bruta y ciega; los llamados «Horrores de la guerra», ocho cuadritos (c.41 por 32) de asesinatos y vio-

lencias, más otros seis algo más pequeños (c.30 por 40) más otros «Desastres» (pintados hacia 1810-15); los cinco temas «sociales» hoy en la Academia («Procesión», «Manicomio», «Inquisición», «Novillada» y «Entierro de la sardina», de hacia 1812-14), y otros cuadros sueltos más, con exorcismos, matrimonios desiguales, disciplinantes, corridas, riñas; la serie de tablitas (discutidas, pero asombrosas) de la Pinacoteca de Munich (c.31 por 21); la serie de «Pinturas Negras» de la Quinta del Sordo (Museo del Prado, c. 1820-21) y la de miniaturas «Más cerca de Velázquez que de Mengs», de hacia 1825, en buena parte en el Museo de B. Artes de Boston. La mayor parte de esas obras son «de capricho», como diría su autor, y las pintaría *por que le dio la real gana* (usando la expresión empleada por Fortuny como aspiración no alcanzada, en una carta al barón Davillier) y no pocas ni las enseñaría, más que a muy íntimos amigos o familiares. También los grabados fueron clandestinos: los «Desastres» jamás se decidió a publicarlos, en especial por sus últimas láminas o «caprichos enfáticos» que encierran una crítica liberal de gran acritud, mayor que antes. Pero lo más clandestino fueron los dibujos, hechos por sí y para sí mismo; íntimas confesiones o confidencias, acusaciones secretas, críticas acerbas en voz baja. Pero para entenderlo, así como otras obras de esa época que va del fin de siglo hasta el exilio en Burdeos, en 1824, merece la pena recordar algunos hechos de la gran Historia, que prefijan o imponen esos de la (relativamente) pequeña.

En Madrid se siguen con ansiedad los acontecimientos de la vecina Francia; los ilustrados ven con simpatía los progresos de las ideas liberales; aunque la Inquisición vigila en las fronteras, entran sobarcados ejemplares de libros prohibidos, que pasan de mano en mano. Hay un afán cultural «afrancesado» que se recoge en una anécdota que el autor de *Vathek*, William Beckford, recoge en sus *Travel Diaries* (ed. Londres, 1928, tomo 2.º), de su estancia en Madrid en 1787. Invitado a una tertulia elegante, se vistió a lo majo de rumbo, quedando sorprendido al ver que el resto de los invitados españoles iban a la moda de París. El arzobispo de Toledo le invitó a intervenir en las danzas de un grupo de baile; pero la duquesa de Osuna le salvó del ridículo, llevándolo aparte. Esto se compadece con lo que Goya escribe a su amigo Zapater (sin fecha, n.º 125 de las *Cartas a Martín Zapater*, edición de Mercedes Agueda y X. de Salas, Madrid, 1982; en el citado *Diplomatario*, pág. 304, n.º 173, se da un extracto, fechándolo hipotéticamente en dcbre. 1790), envián-

dole unas tiranas y seguidillas: «Con qué gusto las oirás, yo no las he oído, ni tal vez las oiré, porque ya no voy adonde las podía oír y nada más que porque se me ha puesto en la cabeza de sostener cierto capricho y conservar cierta dignidad, que te oí decir a ti que debe tener el hombre, con que creas que no estoy muy contento» (actualizamos la ortografía del texto de las págs. 212-13 de la edición Agueda-Salas); el *Diplomatario* no habla de «sostener cierto capricho», sino de «mantener una determinada idea»; esta es la lección que sigue Ortega y Gasset en sus *Papeles sobre Velázquez y Goya*, Madrid, 1950). Comentando esta carta, Ortega cree que Goya que, hasta 1790, ha llevado una «vida de pura cotidianeidad», por el contacto con los ilustrados, que entienden la vida como un frenar constante, para moldearse con cierta figura ideal comprende que «hay que vivir una idea»: «Este imperativo de reflexión y de recogimiento sobre sí mismo significa para él como haber nacido de nuevo». Ortega sostiene la paradoja de que el pintor, al despegarse de lo habitual, lo descubre: «Entonces y no antes va a comenzar Goya apintar temas que se han llamado castizos, precisamente porque él... había dejado por completo de ser casticista (op. cit.). Dejando de lado esta hipótesis, discutible, la carta de Goya (sea cual fuere su texto original) indica que el afrancesamiento consiste, en este caso y en otros, en la consideración crítica de la sociedad española. En Goya, como en el ilustrado Iriarte (fábula de «Los dos loros y la cotorra») hay, sin embargo, una reacción contra el afrancesamiento servil. No olvidemos que el Majo, «dandy de los pobres» según la acertada calificación de F.D. Klingender (cf. *Goya in the democratic tradition*, 1948; tengo a la vista la edición de Longres, 1968), está en muchas ocasiones en contra de las reformas. Según este autor, los reformistas son una mezcla heterogénea de burgueses, letrados, oficiales, aristócratas y clérigos. Los intelectuales se muestran más intrépidos: el panfleto satírico *Pan y Toros*, de c. 1796, donde el majismo aparece como signo de degradación, o la *Oda a Padilla* de M.J. Quintana (1797) son la prueba.

Por estas fechas, Goya, aliviado de su enfermedad (salvo en la sordera), prepara la publicación de «Los Caprichos»; ha pintado los egregios retratos de los ministros liberales Saavedra y Jovellanos, pero estos caerán; suceden Urquijo, liberal, y Caballero, conservador, a quien Goya dedica uno de sus peores retratos. Gracias a Urquijo, Goya alcanza el puesto de 1.º pintor de Cámara de Carlos IV en 1799. Poco antes de

esta fecha publica esa colección de ochenta aguafuertes. Goya se basa en parte de ellos en los dibujos realizados en su viaje a Andalucía, en mayo de 1797, primero a Sevilla —donde vivía su amigo Sean Bermúdez, íntimo de Jovellanos, y luego a Sanlúcar de Barrameda, donde se reúne con la duquesa de Alba, recién viuda, en el Palacio del Bosque del Coto de Doñana, y le pinta el estupendo retrato de maja «de taco». En estas aficiones populares, como en otras cosas, Cayetana no coincide con la ilustrada Osuna (Cf. E. Lafuente Ferrari, *Los Caprichos de Goya*, Barcelona, 1978; Edith Helman, *Trasmundo de Goya*, Madrid, 1963; José Guerrero Lobillo, *Goya en Andalucía*, en revista de arte Goya, n.º 100. Vid. también E. Helman, *Jovellanos y Goya*, Madrid, 1970). Para Lafuente, Goya inicia dibujos en 1796 y 1797, y graba definitivamente en el 98. El «Diario de Madrid» de 6 de febrero de 1799 anuncia la aparición de esta «Colección de estampas de asuntos caprichosos, inventadas y grabadas al aguafuerte por Don Francisco de Goya», con el texto que sigue y del que extractamos los siguientes párrafos:

«Persuadido el autor de que la censura de los errores y vicios humanos (aunque parece peculiar de la elocuencia y la poesía) puede también ser objeto de la pintura, ha escogido como asuntos proporcionados para su obra, entre la multitud de extravagancias y desaciertos que son comunes en toda sociedad civil, y entre las preocupaciones y embustes vulgares autorizados por la costumbre, la ignorancia o el interés, aquéllos que ha creído más aptos a suministrar materia para el ridículo y a ejercitar al mismo tiempo la fantasía del artífice». El párrafo siguiente alude a su carácter de invención, «considerando que el autor, ni ha seguido los ejemplos de otro, ni ha podido copiar tampoco de la naturaleza. Y si el imitarle es tan difícil... no dejará de merecer alguna estimación el que, apartándose enteramente de ella, ha tenido que exponer a los ojos formas y actitudes que sólo han existido hasta ahora en la mente humana, oscurecida y confusa por la falta de ilustración o acalorada con el desenfreno de las pasiones». Sigue el párrafo tercero, declarando que «en ninguna de las composiciones se ha propuesto el autor... ridiculizar los defectos particulares», aclarando, en el cuarto y último que «la pintura (como la poesía), escoge en lo universal lo que juzga más a propósito para sus fines; reúne en un solo personaje fantástico circunstancias y caracteres que la naturaleza presenta repartidos en muchos y de esta combinación, ingeniosamente dispuesta, resulta aquella feliz imi-

tación, por la cual adquiere el buen artífice el título de inventor y no de copiante servil». Me ha parecido interesante esta nueva declaración de principios de Goya, que da, por adelantado, la razón a Baudelaire en su «Monstrueux vraisemblable» antes citado.

Termina el anuncio con el lugar (una perfumería y botillería de la calle del Desengaño, 2) y el número y precio de las estampas de la colección (80, a 320 reales). Cree Lafuente (op. cit.) que ese prefacio lo escribiera Moratín, con cuyas ideas, expresadas en el prólogo de *La Comedianta*, coincide en parte. El 19 de febrero vuelve a publicarse, algo abreviado, el mismo anuncio. Más tarde diría Goya que habían estado tan sólo dos días a la venta, lo que a juicio de E. Helman se debería a que los retiró el 21, fecha de la caída de Saavedra, único amigo de Goya en el poder, y que podía cubrir sus ataques. Según escribe Goya, el 6 de diciembre de 1825, en Burdeos, al emigrado en París, Joaquín M.^a Ferrer, «las láminas (de *Los Caprichos*) las cedí al Rey más hace 20 años, como las demás cosas que he grabado que están en la calcografía de S.M., y con todo eso me acusaron a la Santa (Inquisición)». (*Diplomatario*, n.º 273, pág. 389). Piensa Lafuente (cop. cit.) que «no sabemos si llegó a tanto, pero algo hubo de haber o más bien temor de ello» (op. cit. p. 17), citando el texto de Cadalso: «El español que publica sus obras hoy, las escribe con inmenso cuidado y tiembla cuando llega el tiempo de imprimirlas» (*Cartas Marruecas*, 1789). Goya retira de la venta *Los Caprichos* y para ponerlos a salvo, tras varios años de duda, ofrece las planchas al rey Carlos IV, sin más recompensa que una beca de viaje para el hijo, Francisco Javier (7 de julio de 1803). Entre febrero del 99 y julio de 1803, las estampas de *Los Caprichos* existieron clandestinamente. Goya afirma en el último texto citado que «no se vendieron al público más que dos días, a onza de oro cada libro; se despacharon veintisiete libros». Y añade, acaso para no manifestar sus temores, que «los extranjeros son los que más las desean y por temor de que caigan en sus manos después de mi muerte, quiero regalárselas al Rey,... para su Calcografía» (Cf. F. X. Sánchez Canton, *Los pintores de cámara de los reyes de España*, Madrid, 1916). En 6 de octubre se aceptaba la donación y se concedía a Fc.º Goya doce mil reales anuales que cobró hasta mediados del siglo XIX.

En 1862, ya muerto el hijo de Goya, el Estado español adquirió las **planchas de las series de *Los Desastres de la Guerra* y *Los Disparates***. Recientemente se ha reunido con ellas *La Tauromaquia*, cedida a la Calco-

grafía Nacional por el Círculo de Bellas Artes de Madrid. Con ello se reúnen las cuatro grandes series de láminas que Goya realizó al agua-fuerte.

Ya he dicho antes que no se atrevió a publicar, en vida, sus *Desastres de la Guerra*. Se trata de la llamada de Independencia o Peninsular, desde 1808, año de la invasión de España por las tropas de Napoleón, so pretexto de pacificar Portugal. El 19 de marzo de ese año, los amotinados de Aranjuez consiguen la abdicación de Carlos IV, gran protector de Goya, en su primogénito Fernando, que entra en Madrid el 24. La Academia de San Fernando encarga a Goya el retrato ecuestre (es decir, sin corona ni cetro) del nuevo soberano. Su reinado dura poco. En abril, padre e hijo son llamados a Bayona y el 2 de mayo les sigue el resto de la familia que había quedado en Madrid, lo que provoca el levantamiento popular contra las tropas del príncipe Murat, entre ellas los mamelucos egipcios, que a los del país les recordaban a los moros de siglos antes. El 3 de mayo son ejecutados salvajemente todos aquellos portadores de un arma, aunque fuera de su oficio. Goya pintará ambos acontecimientos, en dos cuadros celebérrimos, pero tardará seis años en hacerlo. Sólo al anunciarse el retorno del «deseado», Goya manifiesta al consejo de Regencia «ardientes deseos de perpetuar por medio del pincel las más notables y heroicas acciones o escenas de nuestra gloriosa insurrección contra el tirano de Europa» (*Diplomatario*, n.º 240, p. 369). Los Ilustrados, y entre ellos, Goya (que no es, naturalmente, y como se ha repetido en la vulgarización de su obra por los «Mass Media» una especie de Caliban en una corte de Prósperos y Arieles) se sienten destrozados entre las ideas y su materialización. Goya acude a Zaragoza a la llamada de Palafox, entre el primero y el segundo sitios de la heroica ciudad y pinta a los guerrilleros de la sierra de Tardienta fabricando municiones en dos cuadros que, por fortuna, se han conservado (Patrimonio Nacional), mientras que de lo pintado en Zaragoza no queda nada. Pero en 1810 está en Madrid, en la corte de José I, que le concede la Orden de España (la «Berenjena» para los majos, por el color de su cinta) y le encarga (con sus colegas Maella y Nápoli) de establecer la lista de cuadros españoles que han de ser enviados al Museo Napoleón de París; hay quien sostiene, vista hoy la lista, que trataron de salvar lo que pudieron, pero el caso es que aceptaron el encargo o mandato. También pinta, por encargo del Ayuntamiento de la Villa y Corte, una *Alegoría*

de Madrid (Museo Municipal), en que una matrona señala al espectador un óvalo, sostenido por ángeles, con la efigie de «Pepe Botella» (óvalo que, tras mucho quitar y poner al «Deseado» al marcharse Bonaparte, ostenta hoy la aséptica inscripción de «2 de mayo 1808», puesta por Palmaroli). Retrata al ministro Romero, al general Guye y a su hijo, y al padre Llorente, con la «Berenjena» luciendo sobre la sotana negra. Notorio afrancesado, este clérigo que estaba preparando una historia de la Inquisición, pudo ser el inspirador de muchos dibujos anticlericales y antiinquisitoriales. Ello no impide a Goya pintar tres retratos de Wellington (uno ecuestre, otro de tres cuartos con capa y sombrero de dos puntas, un tercero, de busto, de general) y posiblemente basados en un excelente dibujo de la cabeza del general inglés que se conserva en el British Museum. Vuelve José y se marcha definitivamente en 1813. Sólo entonces tiene Goya la idea de pintar sus admirables «documentos» de los sucesos del 2 y 3 de mayo de 1808, así como el retrato ecuestre de Palafox, fechados en 1814, igual que una serie relativamente numerosa de retratos (que distintos estamentos le encargan) de Fernando VII, quien no posa para ellos. ¿Oportunismo? ¿Espera del momento de pintar lo que ansía? ¿Decepción de lo francés, que no le impedirá irse a Francia en cuanto pueda, esto es, diez años más tarde?

En cualquier caso, Goya, como funcionario palatino, es sometido a expediente de depuración. Valentín de Sambricio afirma que «Goya no fue afrancesado» («Arriba», Madrid, 31-3-1946), en contra de la opinión de Mathiron e Yriarte, primeros biógrafos (franceses, eso sí) del pintor, así como de Ceferino Araujo y el conde de la Viñaza, que lo tildan de «josefino». Entre los 4 grupos en que habían de clasificarse los empleados palatinos durante el dominio de José I, según el decreto de purificación de 21 de mayo de 1814; 1.º los que no admitieron empleos del usurpador; 2.º los que le sirvieron en el cargo que tenían anteriormente; 3.º, los que obtuvieron ascensos; y 4.º los que contribuyeron a extender su partido, seduciendo a otros o persiguiendo a los leales, Goya fue incluido por la comisión real encargada de la depuración en la 1.ª categoría, con fecha de 8 de abril de 1815; ratificado por Fernando VII en 14 del mismo mes.

Quedan pues, en el secreto de las carpetas de Goya, aquellos dibujos y estampas en que se desfogaba de sus contradicciones y remordimientos, entre patriota y progresista, durante la francesada. Una vez

más, ha sido artista clandestino. A las malas con unos y con otros.

Creo que importa señalar que Goya es uno de los pintores románticos en ese deseo de confidencia sobre el papel de una ocurrencia, una obsesión, una bocanada del soplo de una musa, a veces infernal, que no debe desaprovecharse. Esas obras íntimas, que no son preparación de cuadros o de grabados, sino que se concluyen en sí mismas, observaciones o fantasías a vuela-pluma son semejantes a las que, en el pleno romanticismo, poetas como Víctor Hugo, Musset, Baudelaire o nuestro Bécquer garrapatean en los márgenes de sus escritos. Ni siquiera están hechas para ser mostradas, salvo a unos pocos íntimos. Nacen, pues, con la paradójica libertad que les presta el destino de clandestinidad.

En 1816 Goya publica la serie, magnífica como técnica aguafuertista y como tratamiento pre-impresionista de la luz, de *La Tauromaquia*. Mientras tanto (según Beruete en su *Goya, grabador*) sigue trabajando en los *Desastres*, terminados en 1820. Relativas a la guerra las 65 primeras láminas, y a sus consecuencias del hambre en Madrid (1811-12) que causó la muerte de la esposa de Goya, (entre más de 20.000 madrileños) las restantes, que Ceán Bermúdez califica de «caprichos enfáticos», atacan duramente el oscurantismo y la tiranía de la restauración fernandina. No es de extrañar que Goya no se atreviera a publicarlas o no hallase editor, ni siquiera durante los «tres mal llamados años» del liberalismo fugaz, traído por Riego en el breve período constitucional (1820-23). Goya, amargado y desengañado, ha adquirido en las afueras, allende el Manzanares, junto a las tapias de la Casa de Campo, una casa amplia aunque modesta, para apartarse de la corte, aunque sin renunciar a sus honorarios de Pintor de Cámara, confirmado tras la depuración de 1814. Año en el que, al parecer, también tiene que declarar ante la restaurada Inquisición por ser autor de las dos «gitanas» o «majas» (en especial la vestida y la desnuda, anteriormente propiedad del ahora detestable Godoy). Parece ser que salió indemne también de esa perquisición. (Sobre ambos temas ver los documentos CXXXI a CXXXIII y CXXXVI —depuración palatina— y CXXXIV y CXXXV —Santo Oficio—, del *Diplomático*, págs. 488-92). La publicación de *La Tauromaquia*, suerte de historia y lances del arte de torear, había de ser del agrado del monarca, que fundó una escuela especial de ese arte; pero a la vez respondía a las aficiones del autor que, según escribe Moratín, presumía en Burdeos de haber toreado en su juventud, (carta a Juan Ant.º Melon de 7-X-1825: «Go-

ya dice que él ha toreado en su tiempo y que con la espada en la mano a nadie teme», (Cf. *Diplomatario*, CLXVII, p. 504). Por cierto que, al parecer, se inspiró para lo histórico en el padre del propio Moratín, autor de una *Carta histórica sobre los orígenes y desarrollo del famoso romance Fiesta de toros en Madrid de la tauromaquia en España*, ambientada en época musulmana.

El 4 de abril de 1820, Goya sale de su retiro de la «Quinta del Sordo», como la llaman los vecinos, para ir, por última vez, a la Academia para jurar la Constitución liberal. Esa Constitución, elaborada por las Cortes de Cádiz en 1812, derogada por Fernando VII a su regreso a Madrid en 1814, fue jurada «a la trágala» por el rey en 1820 y sería derogada de nuevo en 1823. Según Eleanor S. Sayre, tal cuerpo legal puede ser el tema del cuadro de Goya conocido, generalmente, como *El Tiempo, la Verdad y la Historia* (Museo de Estocolmo), del que sería una primera idea, renovada con esa ocasión constitucional, un precioso boceto del Museo de Boston, anterior bastantes años. Esta circunstancia y la dificultad de situar en fecha y comanditario este enorme lienzo (2,95 por 2,44 ms.), que no cabe imaginar clandestino, son los mayores obstáculos a esa hipótesis (Cf. catálogo exposición *Goya y la Constitución*, Museo Municipal, Madrid, 1980). En todo caso, Goya juró; también había jurado el Rey, pero éste, una vez restaurado en su poder absoluto por la expedición de los «100.000 hijos de San Luis», en 1823, culminadas en la batalla del Trocadero, en Cádiz, persigue despiadado a quienes juraron.

En ese trienio liberal (1820-23) que parecería que despertara en el viejo pintor, ya pasadas las secuelas de una grave enfermedad de 1819 (de la que queda, como testimonio fiel, el «ex-voto» que brinda a su médico y amigo Arrieta, «por el acierto y esmero con que le salvó la vida», Institute of Arts, Minneapolis, 1820), los entusiasmos políticos al ver el triunfo de sus ideales, parece dejarle descontento. Acaso pronunciara el «no es eso, no es eso», orteguiano. En todo caso, en ese trienio se fechan las terribles, pesimistas, pinturas con que decora las paredes de su «quinta», llamadas «negras» por su talante, más que por su colorido, que admite incluso blancos, azules claros, rosas y amarillos, aunque domine una forma severa. Pierre Gassier (*Vie et Oeuvre de F.G.*, con J. Wilson, París, 1970) juzga esas pinturas, que analiza según los títulos del inventario que el joven pintor Brugada, amigo de los últimos días

de Goya en Burdeos, como una suerte de descenso a los infiernos, tras la muerte a cuyas puertas estuvo a fines de 1819.

Respecto a la última serie de grabados, «los Proverbios» o «Disparates», de un pesimismo misterioso, proto-surrealista, jamás bien explicados, y que P. Gassier data entre 1815 y 1824, depositadas las planchas en cajas, con las de los «Desastres», al marcharse el autor a Francia, y publicadas por vez primera en 1850, también puede decirse que su intención o, cuando menos, su destino, fue la clandestinidad.

¿Cabe clasificar entre lo clandestino esos óleos oscuros, pintados en el trienio de la libertad de expresión? Moralmente, sí. Goya plasma esas visiones desengañadas de aquellos temas festivos de su época juvenil —romerías, riñas a garrotazos, ahora trágicas— dominadas por el eterno recomenzar de Saturno, devorando a sus hijos, y de la manola («la Leocadia», según Brugada, es decir, la última compañera del artista), apoyada en la tumba de su amante (los rayos X revelan que primero se reclinaba en una chimenea); las pinta sólo para él, para Leocadia, para algunos escasos familiares o amigos que vayan a visitarle y a los que tales escenas, de comprenderlas, asustan. Fuera de la Corte, Goya crea un ambiente clandestino, destinado a no ser visto. Y de hecho, esas pinturas, despegadas de los muros y expuestas en París, 1889, en la Exposición Universal que vio alzarse la torre Eiffel, parecen no haber sido vistas ni aun en esa ocasión, ya que nadie las comentó, para bien o para mal. Llevaban consigo su atmósfera de clandestinidad.

Ese juramento de 1820 pone en peligro a Goya en 1823. Durante unos meses de crepitante terror blanco, se esconde en casa de un clérigo aragonés, don José Duaso y Latre, (que aprovechaba su posición de censor de la Gaceta gubernamental para proteger a sus íntimos y paisanos. En esa clandestinidad, Goya pinta el retrato de su amparador (Museo de Sevilla) y acaso (según Viñaza) el del sobrino de éste, alcalde de Corte liberal, don Ramón Satué (Rijksmuseum. Amsterdam). ¿Pueden ser de ese momento las tablitas (31 por 21 cms.) de la Pinacoteca de Munich, tan goyescas, aunque discutidas? Todo es posible, y por su tamaño y técnica rápida se acomodan al forzado encierro.

Para conmemorar el aniversario del 2 de mayo de 1808, el rey concede una amnistía a lo «constitucionales» como Goya. Quien se presenta, incontinenti, ante su patrón y le pide permiso para tomar las aguas de Plomsieres, en el Pirineo francés, por motivos de salud, por espacio

de seis meses (*Diplomatario*, n.º 267, págs. 385-6). Concedido el permiso, el 30 de mayo (*ibid.* CXLV, pág. 496), Goya sale para Burdeos, «sor-do, viejo, torpe y débil, y sin saber una palabra de francés» —en eso Moratín exagera, porque en 14-XI-1787 Goya escribe en francés, imperfecto, pero comprensible, a su amigo Zapater (Cf. *Cartas...*, n.º 100, págs. 177-178)— «y sin traer un criado (que nadie más que él lo necesita) y tan contento y deseoso de ver mundo. Aquí estuvo tres días...» (*Diplomatario*, CXLVII, pág. 497), tras los cuales el infatigable anciano sigue hacia París, cuyas autoridades le vigilan, porque, según una nota del ministro del interior francés al prefecto de Policía de París, habrá que comprobar si Goya «entretiendra des relations suspectes que son emploi à la Cour d'Espagne rendrait encore plus inconvenantes. Vous l'entourerez à cet eifet d'une surveillance attentive, mais inaperçue...» (*Diplomatario*, CXLVIII, pág. 497).

Goya, romántico y clandestino, pero siempre prudente, no regresará a España sino, en dos breves ocasiones, para gestionar su jubilación, concedida en 17-VI-1826, con el definitivo permiso de residencia en Francia, tantas veces reiterado (Cf. *ibid.*, CLXXI y II, junio 1826). Allí, en Burdeos, podrá pintar y dibujar «como le dé la real gana».

LA CRITICA DE ARTE EN LAS REVISTAS ROMANTICAS: ANALISIS DE UN MODELO IDEOLOGICO

Ignacio Henares Cuéllar
Universidad de Granada

Las revistas románticas constituyen la expresión a la vez jubilosa y contenida de las esperanzas y las inquietudes represadas en el largo desierto de la Restauración fernandina. Los críticos románticos emergen a la vida pública o vuelven del exilio para integrarse en una sociedad quebrantada social y moralmente y donde sienten que sus voces y sus tareas son una necesidad histórica. Al igual que los doctrinarios en política, los románticos españoles sostuvieron la necesidad de extender entre sus conciudadanos los beneficios morales, ideológicos, sociales y políticos que las revoluciones burguesas habían reportado a los europeos, pero conscientes de su debilidad política, de las enormes dificultades que en el pasado reciente y aun en sus días ofrecía la sociedad española a su reforma y modernización, optaron por un modelo templado, la versión moderada de la ideología burguesa de su tiempo.

Por lo que se refiere a la crítica de arte la actitud de los románticos y sus categorías contaba con antecedentes en el siglo XVIII, que entre nosotros desarrolló un discurso estético de componentes plurales que contiene todas las razones del subjetivismo romántico. Esta afirmación es válida incluso con respecto a la propia ortodoxia académica (celosa guardiana de una ideología cultural al servicio de la monarquía española del setecientos, con fortísimas determinaciones ético-políticas servidas formal y moralmente por un clasicismo de funcionamientos paradójico-

cos, ya que es retardario con respecto a los movimientos europeos contemporáneos e innovador en otros aspectos, y especialmente en relación a nuestra inmediata tradición cultural), academicismo que va a derivar hacia posiciones críticas que incluyen su propia superación, como hemos señalado en otra parte en relación al idealismo mengsiano, a la difusión de corrientes inspiradas en el neoplatonismo de Winckelmann que potencian las ideas de intuición e inspiración, destinadas a proponer un nuevo sentido de la creación artística en una vía que pretendía liberarse de las pesadas determinaciones morales del arte en la sociedad del antiguo régimen y alcanzar nuevas cotas de libertad expresiva e ideológica (1).

La enorme importancia de este pensamiento winckelmaniano-mengsiano en nuestra Ilustración, cuyo papel como principal doctrina no cabe analizar aquí, y su transcendencia entre los románticos españoles, no excluye la de otras corrientes que alejadas del espiritualismo mengsiano contenían un aliento más revolucionario ideológicamente o más innovador artísticamente. De esta manera elementos decididamente materialistas influyen a través de Azara en sus contemporáneos; el empirismo y sus componentes historicistas se desarrollan en Jovellanos o en las traducciones de Munarriz; y Bosarte inicia una nueva filosofía de la historia y hasta antropología cultural en sus trabajos sobre griegos y egipcios en los que vibra la teoría romántica del «genio de las naciones» y que en cierto modo son un correlato por su apasionamiento y radicalidad del racionalismo de los Villanueva tan agriamente expresado por Diego en sus *papeles críticos* (2).

Un panorama intelectual y crítico, por tanto, que aunque recordado con excesiva rapidez, permite valorar la extraordinaria contribución del pensamiento español desde el reinado de Carlos III a la configuración de una serie de discursos que contienen la totalidad de los ingredientes que van a hacer posible y definir la estética y la crítica artística del Romanticismo. Tal como después aduciremos son constantes las re-

(1) Esta problemática es central en mi estudio sobre La Teoría artística del siglo XVIII (Granada, Universidad, 1977), especialmente en los capítulos dedicados a *La teoría de las artes en los discursos académicos* y a *La literatura arqueológica*. Véase asimismo mi artículo *El pintor A.R. Mengs y la estética de la Ilustración en España*. «Las Nuevas Letras» (1985), núm. 2, pp. 26-31.

(2) Cf. HENARES CUELLAR, I. *Historicismo y crisis de la Ilustración en el pensamiento artístico de Jovellanos*. «Cuadernos de Arte», XVII (1985-86), pp. 199-205.

ferencias de estas últimas a la España ilustrada, y en concreto a aquel reinado, aludidos como modelo civil, como época precursora en el descubrimiento de la libertad, si bien en el sentir romántico no haya sido plenamente conseguida entonces; asimismo muchos de los ideales y argumentos de los años 30 del siglo XIX se hallan improntados en los de la Ilustración, y ello a pesar de la inevitable mala prensa de los *philosophes* entre los hombres del siglo. No obstante, aun existiendo datos de una nueva sensibilidad, una profunda transformación en el campo del conocimiento y una distinta filosofía de la cultura que prefiguran el subjetivismo revolucionario entre nosotros, el discurso del pleno romanticismo aquí como en Europa precisará del cumplimiento de los acontecimientos que marcan históricamente el fin de siglo. Hasta tanto no se haya consumado el doloroso drama de las guerras napoleónicas, con su secuela de divisiones nacionales y desgarramientos, y el secuestro reiterado de la soberanía nacional durante la Restauración, la nueva sensibilidad y los discursos que la contienen carecen de las condiciones y de la capacidad para agitar una sociedad secularmente aletargada y enajenada de cualquier protagonismo cultural o de cualquier forma moderna de fruición o apreciación, simplemente circunscrita a aquellas que se asocian con la idea de percepción colectiva, políticamente gestionada, que es propia del rito.

Los románticos pretenden cambiar este sentido como anticipábamos con métodos y acentos en ocasiones que tienen más que ver con la Ilustración ida que con la rebelión romántica, pero sólo van a poder hacerlo de manera efectiva cuando la sociedad bajo la inspiración de una burguesía reformista y pactista empiece a dejarse calar por una nueva concepción social del arte y la cultura, así como de su necesidad histórica bajo su nueva dimensión. Este es el sentido fundamental de las revistas románticas y la función social que las mismas cumplirán entre 1836 y 1855, coincidiendo sobre todo la de los primeros tiempos con la época de la rehabilitación constitucional, de la reforma económica y social de la desamortización, y de una ideología liberal que culturalmente va a tener su correlato en un pensamiento de encrucijada, de marcado carácter ilustrado y liberal, que será desbordado pronto siguiendo los derroteros del irracionalismo y un marcado carácter reaccionario.

En tales condiciones la estética romántica se engendra como discurso del sujeto burgués en su nivel de máxima libertad, una libertad que

social y políticamente es muy reciente y no por limitada menos valiosa, que en la expresión artística se absolutiza y encubre las contradicciones de sus procesos y de la clase social que éstos representan. Estimo que se trata de un discurso dotado de un carácter de gran expansividad, es decir, que se introduce con bastante facilidad y hasta aceptación social en campos donde antaño fuera impensable la influencia o la ejemplaridad de la cultura, y asimismo de una gran permeabilidad que permite integrar entre sus argumentos algunas de las grandes preocupaciones del momento como la revolución política y social, la guerra civil, la desamortización, la reforma de las costumbres, etc., que encuentran su reflejo profundamente vivo en éste que sin duda es el primero de los discursos culturales de nuestra azacaneada contemporaneidad.

Estas son sólo parte de las razones por las que un lustro después de dar a las prensas un estudio sobre el tema y un año después de ocuparme en Cádiz del prerromanticismo, como la primera de las ideologías historicistas que después habían de marcar la cultura pequeño-burguesa en España, he elegido como tema para una nueva reflexión sobre la estética contemporánea la crítica de arte en las revistas románticas españolas. Considero que el tema se adecua al que monográficamente se ha propuesto para las *III Jornadas de la Ilustración al Romanticismo*, que no es otro que el análisis de los movimientos clandestinos en la época y su influencia en las ideologías. En tanto que las revistas románticas como institución y la crítica de arte como práctica ideológica concreta constituyen como una matriz donde se hubieran impreso en blando los anhelos de absoluto y libertad alimentados en la larga noche del absolutismo, e incluso los más lejanos sufrimientos de los ilustrados.

A este respecto cabría recordar cómo Eugenio de Ochoa en *El Artista* hace en los más vibrantes tonos una profesión de fe revolucionaria que en su pensamiento lo es de romanticismo, utilizando una imagen que resume el proceso histórico en virtud del cual el movimiento después de una existencia subterránea y azarosa irrumpe impetuoso en todas las sociedades europeas consiguiéndose junto con la revolución cultural la social: «Indudablemente nos parece que la sociedad se halla en una época de movimiento y de transición; que a las antiguas creencias, prontas ya a eclipsarse para siempre, van sucediendo nuevas creencias, menos sólidas acaso, menos duraderas que las pasadas; *sabemos que las revoluciones van extendiendo lentamente por todos los imperios sus galerías sub-*

terráneas, ramificaciones de la gran revolución central, cuyo foco es la capital de Francia; pero creemos también que no es dado a los hombres ni a las circunstancias desterrar del mundo a la poesía, y que si ésta a veces desaparece aparentemente de la faz de la tierra, es porque va a refugiarse en el fondo de algunos corazones sensibles y generosos, como en los antiguos tiempos de turbulencias se refugiaba la religión en las cavernas y monasterios solitarios» (3).

En la misma línea, los editores de la revista que vino a cubrir el vacío dejado por *El Artista* (Madrid, 1835-1836) a su desaparición, *El no me olvides* (Madrid, 1837-1838), por medio de la pluma de Jacinto Salas Quiroga se defienden de la crítica ultra y antirromántica tratando de poner coto a aquella imaginaria que identificaba a los románticos con todas las formas posibles y conocidas del nihilismo: espectros ensangrentados, visiones lunares, suicidios y muertes violentas varias. A tal caracterización oponen la idea de la indudable positividad del romanticismo, el carácter socialmente progresista del mismo y la *moralidad* del pensamiento y la creación artística románticos. Así aparece expresado en el prospecto manifiesto de dicha revista, en los siguientes términos: «... Si entendiésemos por *romanticismo* esa ridícula fantasmagoría de espectros y cadalsos, esa violenta exaltación de todos los sentimientos, esa inhumana parodia del crimen y la ingenuidad, esa apología de los vicios, fuéramos ciertamente nosotros los primeros que alzáramos nuestra débil voz contra tamaños abusos, contra tan manifiesto escarnio de la literatura. Pero si en nuestra creencia es el Romanticismo un manantial de consuelo y pureza, el germen de las virtudes sociales, el paño de las lágrimas que vierte el inocente, el perdón de las culpas, el lazo que debe unir a todos los seres, ¿cómo resistir al deseo de ser los predicadores de tanta santa doctrina, de luchar a brazo partido por este dogma de pureza?» (4).

A su vez Patricio de la Escosura en la revista del *Liceo Artístico y Literario* (Madrid, 1838), órgano de una tan caracterizada institución so-

(3) OCHOA, E. de, *Introducción*. «El Artista», I, pp. 1-2. Más adelante describe a los destinatarios del mensaje romántico y de la revista: «Sí, todavía hay en nuestra desencantada sociedad moderna algunas almas privilegiadas que creen en las bellas artes porque son capaces de sentir las; aún hay personas que, sin desdeñar lo positivo, aprecian lo ideal y saben que el hombre no es un materialismo mecánico, sino una creación sublime, una emanación de la divinidad»...

(4) SALAS Y QUIROGA, J. de *Editorial*. «No me olvides», núm. 1, pp. 2-3.

cial y cultural del Madrid de la Regencia, entusiasta defensora de la reina María Cristina, crítica horrorizada de la guerra civil y portavoz en todo identificado con los hombres del Estatuto Real, es decir, con los *doctrinarios* o el liberalismo posible, nos proporciona un análisis sociológico e histórico sobre la evolución del arte y la poesía en este país para definir las tareas que éstos han de cumplir en la moderna sociedad del siglo XIX, que no son otras que las de ser Románticos. Distingue entre lo que fuera su cultivo en el Siglo de Oro, con todas sus contradicciones descritas con gran finura analítica, describiéndolo como una época capaz de dar una plétora de obras brillantes, pero a la vez reflejada en una sociedad dominada por la intransigencia y el fanatismo, en la que los creadores quedaban sometidos sin esperanza a la arbitrariedad moral de los poderosos, condenados a crear para satisfacer el espíritu de diversión o un equivocado sentido de trascendencia de estos últimos se hallaban muy lejos de los auténticos fines del *arte moderno*, es decir, romántico, que son de carácter social.

Pintura negativa que resume admirablemente el sentido de la nueva crítica y que se expresará con tonos más favorables al referirse a nuestro siglo XVIII, y en especial al reinado de Carlos III, y así aun declarando paladinamente la inferioridad en lo literario y lo artístico de la centuria con respecto al Siglo de Oro, y apuntando asimismo la idea de la insuficiencia de nuestra Ilustración, señala cómo de manera particular bajo aquel monarca las artes se acercaron a su verdadero y natural objetivo que es la reforma de la sociedad.

En efecto, de la caracterización de tales épocas se deduce en negativo cuál sea la misión del artista moderno, el inequívoco deseo de definir la solidaridad del genio con la sociedad de su tiempo, el carácter profundamente social de la libertad del creador: «La utilidad general, entendida en su sentido recto y lato, debe ser el norte de la poesía. ¿No fuera absurdo, y hasta impío, suponer que el don precioso de la palabra, que la imaginación creadora con que el divino autor de la naturaleza dotó al hombre físico, y enriqueció al hombre moral, le fueron dadas sin objeto alguno? Tamaña inconsecuencia no puede suponerse en el Supremo Hacedor. Cuando en todas partes vemos al hombre en sociedad, cuando encontramos en el fondo de su corazón un vehículo de afectos que sólo *con ella pueden existir*, preciso nos es proclamar que también *para ella*, sólo para ella, precisamente *para ella* ha sido creado; y de aquí in-

ferir, que todas sus facultades físicas y morales deben emplearse en el adelantamiento y perfección de la misma sociedad» (5).

Todas las revistas solidariamente tratan de llevar tales ideas a la convicción del cuerpo social todo, y en este sentido se enmarca el llamamiento de José Negrete, conde de Campo-Alange, a la aristocracia española para que ingrese en las filas románticas y encabece la renovación social y cultural (6). A pesar de todo, la audiencia es insuficiente y la debilidad social la característica de los románticos. De ahí que una de las preguntas claves sea cómo enfrentan los románticos los obstáculos muy diversos que a su acción opone la sociedad. En el orden de la contraversia el enemigo principal de los Románticos fue el *clasiquino*, es decir, el defensor ultramontano de los preceptos y los clásicos. A pesar de todo, en las revistas conviven concepciones distintas de cómo deba entenderse rectamente al romanticismo, es decir, la nueva modernidad. Así, podemos ver a Pedro de Madrazo defendiendo el Clasicismo Romántico, invocando el sentido revolucionario del Neoclasicismo y en cierto modo intentando propiciar un arte historicista que entre nosotros tuvo una existencia más bien desmadrada, a pesar de los lamentos de la historiografía hacia un pompierismo que prosperó aquí menos que en las sociedades europeas contemporáneas, sin dejar por ello de hacer sus estragos. Por otra parte, Eugenio de Ochoa y los románticos de tensiones más radicales, entre los que destacaría el mencionado Campo-Alange, que polemiza al respecto con José de Madrazo, claman airadamente contra los clásicos y en defensa de la naturaleza. Pero en general el tono de los polemistas no es destemplado e incluye amplios espacios de acuerdo, deudores política e ideológicamente del doctrinarismo son estéticamente proclives al eclecticismo, que será defendido con convicción por el ingenio moderado de Antonio María Esquivel en *El Liceo* (7).

(5) ESCOSURA, P. de la *Introducción*. «El Liceo Artístico y Literario» I, pp. 6-11.

(6) CONDE DE CAMPO ALANGE. A la Aristocracia española. «El Artista», I, pp. 25-27.

(7) ESQUIVEL, A. M.^a *Peligros y perjuicios que resultan de las preocupaciones en materia de Pintura*. «El Liceo Artístico y Literario», I, pp. 139-143. El colofón a las opiniones expuestas en el artículo es el siguiente: «De todo lo expuesto se deduce que el verdadero artista debe ser superior a las preocupaciones; apreciar lo bueno en cualquier autor ó escuela que lo encuentre; buscarlo sin prevención, procurando elegir en cada uno de los maestros aquellos en que más sobresalió, é imitar á las laboriosas abejas... No hay escuela que no tenga algo sobresaliente y digno de estudiarse; y si fue-

Hace unos años yo mismo sostuve en un libro equivocadamente, o tal vez expresándolo de una manera no correcta en exceso, que en las revistas románticas españolas no había existido la polémica (8). Quisiera aprovechar la ocasión para reformular aquella afirmación en el sentido de que, sin duda, como consecuencia de la escasa implantación de las revistas, la ínfima audiencia social de la *intelligentsia* romántica, y la debilidad estructural de nuestra burguesía, existió una especie de acuerdo tácito que llamaba a colaborar en las tareas condivididas moral y culturalmente y en la defensa frente al enemigo común, un enemigo cada vez más difícil de definir a medida que vayan aflorando los rasgos de ese sentimiento tan característico de la cultura contemporánea que es el *malditismo*.

Vemos emerger esta preocupación a través de la frecuencia con que en las publicaciones periódicas aparecerán artículos con una embrionaria preocupación sociológica, como los de Luis Usoz del Río, y los de Francisco Pi y Margall, en el *Renacimiento* de carácter histórico, pero interrogándose sobre los sistemas de gobierno más favorables a las Bellas Artes (9). Resurgía así la nunca resuelta cuestión sobre el estatuto de la creación artística, generadora de una amplísima literatura crítica y social, jurídico-política, en nuestro Siglo de Oro magistralmente estudiada por el profesor Gállego, en un conflicto que sólo encontrará tregua que no solución en la última etapa del Antiguo Régimen cuando los Borbones patrocinen la institucionalización de las Academias y otorguen por decreto la nobleza a los cultivadores de las artes que pertenecían a la Real

ra posible que un solo individuo reuniese todas las buenas dotes de cada una de ellas, aquel sería el mejor artista de cuantos han existido, y sus obras admiradas de todos, estarían a cubierto de la crítica de los partidarios de todas las escuelas, porque a todas pertenecerían, ó más bien a la sola perfecta que es la naturaleza».

- (8) HENARES CUELLAR, I. *Romanticismo y Teoría del Arte en España*: Madrid, Cátedra 1982. De manera concreta en el epígrafe titulado *Las tareas de la crítica* parece deducirse una uniformidad de pensamiento que el desarrollo posterior del trabajo desmiente; pudiéndose afirmar, sin embargo, una comunidad de objetivos socio-culturales.
- (9) USOZ DEL RIO, L. Bajo qué sistema de gobierno prosperan más las Bellas Artes. *Estado de éstas entre los antiguos y su carácter*. «El Artista», II, pp. 73-77 y 85-88 CAS-TELLANOS LOSADA, B.S. *El clima y la forma de gobierno influyen extraordinariamente en las artes*, «Observatorio Pintoresco (1837) 7, pp. 53-55. En esta línea de sociología romántica se hallarán los trabajos sobre la historia de la arquitectura publicados por Pi y Margall en la revista «El Renacimiento».

Academia, controlada por otra parte por el sector oligárquico de aristócratas y funcionarios leales a la dinastía.

El problema resurge ahora en unas nuevas condiciones históricas, la quiebra de una sociedad, la crisis de mentalidades e instituciones, desaparición de todo un sistema de relaciones, y entre ellas las de mecenazgo, y de valores, con una profunda transformación de los que se refieren al gusto y la apreciación, van a colocar, al artista al borde de un abismo, sometiendo su propia personalidad, su actividad y su obra a un gran número de interrogantes. Será la inquietud en torno al destino del arte en la nueva sociedad que a este nivel vive como un cataclismo el hundimiento social y cultural del Antiguo Régimen la que inspire la definición romántica de las tareas de la creación y la crítica artística.

Las tensiones de la inteligencia moderna entre nosotros y las barreras que la limitan e impiden su acción social son probablemente las determinantes de que esta definición se realice históricamente en los términos más absolutos, los de una crítica metafísica que encubre contradicciones que prorrogarán su vigencia en toda nuestra cultura contemporánea. Asimismo el espiritualismo en que esta crítica recluirá su impotencia política ha guiado la crítica y la historiografía artística, si bien con importantes excepciones, hasta nuestro días; a pesar de todo recordar las revistas y la teoría artística que iniciaban aquel segundo tercio del siglo XIX resulta conmovedor porque viene a ser como sorprender a una sociedad y su arte en la encrucijada, en un raro momento de equilibrio, que si bien se iba a vencer presto en favor de la irracionalidad, se hallaba momentáneamente sostenido por el aliento de las recientes luchas por la libertad. El tardío *mea culpa* de uno de los animadores de *El Artista*, Pedro de Madrazo, en su artículo de 1882 en *La Ilustración Española y Americana* sobre el periodismo romántico, en que afirma de *El Artista* haber sido «un excelente literato, pero un mal católico», confirma aquel difícil equilibrio y su ulterior destino.

Quiero aludir, finalmente, y sólo de pasada a un tema también característico de las angustias y las contradicciones de nuestros románticos, con papel destacado en su discurso y en sus órganos de expresión, me refiero al problema de la desamortización y el tesoro artístico español. Como en el corto espacio de este trabajo no se pueden mencionar todas las que los críticos de la época hicieron sobre el tema cabría recordar por su ejemplaridad las recogidas en *El Artista*, una con la firma

de Pedro de Madrazo, titulada *Demolición de Conventos* (III, 97-100), y dos notas sin firmar: *Protesta contra el acuerdo de demoler las cúpulas de varios conventos de Madrid* (III, 96) y *Protesta de la Academia de San Fernando por el proyecto de demoler ciertos conventos* (III, 103-104) (10).

La cuestión podría considerarse emblemática de la cultura y la sociedad española desde el siglo XIX a nuestros días; es la de la congénita incapacidad de conciliar el progreso económico y social con los valores históricos y patrimoniales. Los románticos asisten al triste espectáculo del expolio y la destrucción doloridos y desesperados, en un momento de aprecio excepcional de nuestra cultura entre los románticos europeos (11) (Ilse Hempel Lipschutz), y escindidos entre el apoyo que les merece políticamente la reforma social y la desaparición de los últimos vestigios de la sociedad de privilegios, por una parte, y sus calamitosas consecuencias en el tesoro y en la cultura nacionales.

La perplejidad del poder y su búsqueda ante las críticas culturales de sus partidarios, de incontestable ideología progresista, también puede resultar familiar en nuestros días.

Madrazo analiza el programa institucional que para la protección del tesoro desamortizado se había propuesto y concluye, en una actitud que tendría su paralelismo en Stendhal, que el mejor museo es el sitio histórico y que debe evitarse segregar a la obra de su entorno.

Muchas son las cuestiones de una crítica, por otra parte profundamente clarividente, que hacen de la romántica la primera definitiva página de nuestra contemporaneidad, interesantes sus relaciones con el pasado iluminista y doloroso su destino. Con todo he pretendido recordarla aquí e incitar a su reconsideración por el respeto que me merece su deseo de equilibrar revolución social y espíritu en un raro momento de madurez civil, pese a sus limitaciones, de nuestra historia reciente.

HISTORIA

Ponencias

CADIZ Y LAS LLAMADAS «LOGIAS» LAUTARO O CABALLEROS RACIONALES

José A. Ferrer Benimeli

Universidad de Zaragoza

La celebración de los congresos bolivarianos y sanmartinianos, así como las conmemoraciones centenarias de los próceres de la Independencia hispanoamericana, sirven para poner una y otra vez sobre el tapete la siempre debatida y nunca resuelta cuestión de la masonería y la Independencia de Hispanoamérica.

El problema de fondo que se suele plantear, y no siempre resolver, es el relativo al auténtico papel desempeñado por la masonería en la obra de la Independencia, pues suele existir un cierto confucionismo ya desde el punto de partida.

No se puede negar la vinculación de los criollos con los centros culturales, políticos, sociales y masónicos de la Europa de entonces; así como el papel que esos centros o sociedades realizaron en Hispanoamérica facilitando la difusión de las nuevas ideas de libertad, democracia, republicanismo y emancipación, o si se prefiere de independencia. Los criollos que pudieron venir a Europa —y entre ellos Miranda, Bolívar, San Martín, Belgrano, Alvea Mier, Mariño... y tantos otros—, empapados de las corrientes político-culturales en boga en aquel entonces en Europa, regresaron a las Indias con nuevas ideas y decisiones que aceleraron el proceso emancipador.

Ideas que, como bien señala Morales Padrón (1), recibieron en universidades, colegios, academias... y en especial en las llamadas sociedades secretas. No olvidemos que en Europa la irradiación político cultural desplegada por las sociedades —fueran éstas o no secretas— contribuyó mucho a realizar los cambios revolucionarios experimentados.

Hubo sociedades de pensamiento, literarias, económicas, universitarias, políticas, patrióticas, masónicas... que valiéndose a veces del secreto, o simplemente de la clandestinidad, sirvieron, una vez trasplantadas a América, para difundir ideas y fomentar ideales sobre todo de libertad e independencia.

Sociedades de pensamiento como *Los Amigos de las luces y de la libertad*; literarias como *Los Amantes del País* o *Los Amantes de la Ilustración*; económicas como *Las Sociedades de Amigos del País*; políticas como *Las Ventas de Carbonarios*; patrióticas como *Los Caballeros Racionales* o *Logias Lautaro*; masónicas como *La Fraternidad Colombiana*, *La Protectora de las Virtudes*, etc.

Sin embargo, el error radica en la simplificación, que a veces se hace, de confundir sociedad secreta con sociedad patriótica o política, o la equiparación de ambas con la masónica. La confusión proviene fundamentalmente de elevar a categoría de esencial lo que es puro accidente y, sobre todo, de la ignorancia de quienes olvidan finalidades y proposiciones programáticas expresadas en Constituciones y Reglamentos, para acogerse sólo a formalidades externas o terminológicas. Dicho de otra forma, cuando se olvida lo estructural ideológico, político y social, y se carga el acento en lo meramente lingüístico o semántico, o incluso en lo organizativo y ritualístico esotérico.

Un caso concreto lo encontramos a raíz de la célebre logia *Lautaro*, de Buenos Aires, que no era una logia masónica, sino una sociedad secreta política establecida en 1812 (2) llamada «Sociedad de Lautaro», que estaba en relación con la *Gran Reunión Americana* fundada por Miranda en Londres, y sus filiales *Caballeros Racionales*, de Cádiz y Madrid, que

(1) MORALES PADRON, Francisco, *Historia de América*, Madrid, Espasa Calpe, 1962, vol. VI [Del Manual de Historia Universal], pág. 86.

(2) Sobre este asunto cfr., entre otros, MITRE, Bartolomé, *Emancipation of South America*, Londres, 1893, y FERRER BENIMELI, José A., *Bibliografía de la masonería*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978, págs. 85-86 y 308-316.

tampoco eran logias masónicas, a pesar de la tan reiterada como falsa afirmación de lo contrario.

En la obra de Furlong y Geoghegan, *Bibliografía de la revolución de mayo (1810-1828)*, encontramos hasta 24 estudios de dicha «pequeña Gran Logia que independizó a Bolivia», según Beltrán Avila (3), y cuyo papel en la revolución de octubre de 1812 y en la independencia de América estudian Juan Canter, Raúl Ruiz, Antonio Zúñiga y Martín Lezcano, entre otros (4). Sin embargo, al tratar el tema de la participación del general San Martín en las actividades de dicha logia nos encontramos ya con las tesis de Duthu y Furlong (5), que no sólo mantienen que el general no era masón, sino que hacen la apología de su catolicismo, como si catolicismo y masonería fueran cosas antitéticas (6).

- (3) BELTRAN AVILA, Marcos, *La pequeña Gran Logia que independizó a Bolivia 1823-1825*, Cochabamba, 1948.
- (4) CANTER, Juan, *La Sociedad Patriótica y la Logia Lautaro*, La Nación [Buenos Aires], 10 octubre 1934; *La logia Lautaro y su evolución*, *Ibidem*; *La Logia Lautaro y la revolución de octubre de 1812*, *Ibidem*; *La Logia Lautaro y la independencia de América según Antonio R. Zúñiga*, *Crítica Histórica* [Buenos Aires] (1933) 1-14; *La Logia Lautaro y Mendoza*, *Rev. de la Junta Prov. de Estudios Históricos* [Santa Fe] II (1936) 78-90; RUIZ Y RUIZ, Raúl A., *La logia Lautaro y la Independencia de América*, *Rev. de la Junta Prov. de Estudios Históricos* [Santa Fe] XV (1946) 73-82; *Rev. «San Martín» del Instituto Nacional Sanmartiniano* [Buenos Aires] n.º 13 (1947) 117-126; ONSARI, Fabián, *San Martín, la logia Lautaro y la Franc-Masonería*, Avellaneda, 1951; OTERO, F., *Pacífico, La Logia Lautaro. Su valor y su significado histórico*, La Nación [Buenos Aires], 12 junio 1910; OVIEDO MARTINEZ, Benjamín, *La Logia Lautarina*, *Revista Chilena de Historia y Geografía* [Santiago de Chile] LXII (1929) 105-126; PAZ SOLDAN, Mariano F., *La Logia Lautaro*, en *Historia del Perú independiente*, Lima, 1868-70, 2 vols. [vol. I (1868) 228-232]; AVENDAÑO, Rómulo, *La Sociedad Lautaro, Rectificaciones históricas*, *La Revista de Buenos Aires*, 19 (1869) 439-445; 21 (1870) 129-141; BARCIA, Augusto, *San Martín y la Logia Lautaro*, Buenos Aires, 1950; EYZAGUIRRE, Jaime, *La Logia Lautarina y otros estudios sobre la independencia*, Santiago de Chile, Ed. Fco. de Aguirre, 1973; GANDIA, Enrique de, *La política secreta de la Gran Logia de Londres*, Buenos Aires, 1976; ZÚNIGA, Antonio E., *La Logia Lautaro y la independencia de América*, Buenos Aires, 1922.
- (5) DOTHU, D., *San Martín y la logia Lautaro*, *Rev. Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires*, V (1905) 900-902; FURLONG, Guillermo, *La Logia Lautaro*, *Criterio* [Buenos Aires] X (1930) 721-722.
- (6) Sobre esta cuestión cfr. FERRER BENIMELI, José A., *Masonería, Iglesia e Ilustración*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2ª ed. 1983, y *Massoneria e Chiesa Cattolica*, Roma, Ed. Paolina, 2ª ed. 1982.

Por otro lado, Fabian Onsari y Alcibiades Lappas (7) defienden la personalidad moral y masónica de San Martín, bajando a detalles como su iniciación masónica, su correspondencia también masónica, e incluso su presunta actuación masónica en Bélgica donde fue distinguido por la logia *La Parfaite Amitié*.

Este aspecto del papel desempeñado por los llamados libertadores o prohombres de la independencia, en cuanto miembros o no de la masonería, es una cuestión que necesita, igualmente, de clarificación, ya que la misma divergencia que existe respecto al general San Martín se puede apreciar en el caso de Simón Bolívar. Nicolás Navarro dedica su libro *La masonería y la independencia* (8) como ofrenda a la memoria de Bolívar en el centenario de su decreto condenando la masonería (8 de noviembre de 1828), con lo que pretende demostrar que ni Bolívar ni Miranda fueron masones. Sobre esta misma idea vuelve Alfonso Junco en su trabajo *La masonería condenada por los prohombres de la independencia*. Sin embargo, Pacheco Quintero y Restrepo Canal (9) estudian precisamente el aspecto colombiano del influjo masónico en la obra de la independencia.

Por lo que respecta a Miranda, todos los historiadores están de acuerdo, en que el precursor de la independencia americana, fue el venezolano Francisco de Miranda, hijo del canario y capitán de Milicias Sebastián de Miranda y Bavelo. Sin embargo ya es más difícil encontrar un acuerdo para conocer el nombre de la logia, así como el lugar y la fecha de iniciación en la masonería del general Miranda, pues algunos historiadores dicen que se inició en una logia del Estado de Virginia, otros en Filadelfia, otros en Londres, y algunos aseguran que fue en Pa-

(7) ONSARI, Fabián, *San Martín, la logia Lautaro y la Fracmasonería*, Avellaneda, 1951; LAPPAS, Alcibiades, *San Martín y su ideario liberal*, Buenos Aires, Ed. Símbolo, 1982.

(8) NAVARRO, Nicolás E., *La Masonería y la Independencia*, Caracas, Ed. Sur-América, 1928; FERRER BENIMELI, José A., *Bolívar y la Masonería*, Revista de Indias [Madrid] n.º 172 (julio-diciembre 1983) 631-687.

(9) JUNCO, Alfonso, *La Masonería condenada por los prohombres de la Independencia*, Cuadernos Hispano-Americanos [Madrid], n.º 30 (1952) 295-303. PACHECO QUINTERO, Jorge, *La Masonería en la emancipación de América (Aspecto colombiano)*, Bogotá, 1943; RESTREPO CANAL, Carlos, *Informe sobre la Masonería y la Independencia*, Boletín de Historia y Antigüedades [Bogotá] 46 (1959) 232-237.

rís, no faltando quienes insinúan su iniciación en Gibraltar durante los tres meses que allí residió, a comienzos de 1776, aprovechando su estancia y destino en la guarnición de Cádiz (10). Sea de ello lo que fuere, el caso es que Miranda pensó en una organización similar, patriótica y americana para llevar a efecto sus planes políticos relacionados con la libertad de la América Española.

Así, pues —como escribe Carnicelli—, Miranda decidió servirse del sistema de las logias para llevar a cabo sus proyectos emancipadores, teniendo en cuenta que era el mejor medio de mantener el entusiasmo y la mística entre los afiliados a una organización de tipo revolucionario y evitar, además, la vigilancia y persecución por parte del Gobierno español (11).

A este fin organizó en la ciudad de Londres, en 1797, una sociedad de carácter revolucionario, de tendencia republicana, con el nombre de *Gran Reunión Americana*, de la que se constituyó Gran Maestro. El fin de esta sociedad era la emancipación de las colonias españolas de América. La primera «logia» filial de esta sociedad la fundó y organizó en la misma ciudad de Londres. Posteriormente se abrieron otras filiales de la *Gran Reunión Americana* en París y en Madrid, con el nombre de *Juntas de las ciudades y provincias de la América Meridional*, y en la ciudad de Cádiz con el nombre de *Sociedad de Lautaro* o de *Caballeros Racionales*, así como en Buenos Aires, Mendoza y Santiago de Chile, con el nombre de Logias *Lautaro*, y en Caracas con el de *Sociedad Patriótica* (12).

La organización del general Miranda funcionaba en su casa, en Grafton Street n.º 27, según el historiador Julio Mancini. Hasta el año 1810, en su calidad de Gran Maestro, inició en la «logia» patriótica revolucionaria a los que acabarían siendo los principales protagonistas de la independencia americana. Entre ellos —según Carnicelli— los chilenos Bernardo O'Higgins, José Manuel Carrera, Juan Martínez de Rosas, Gregorio Argomedo, Juan Antonio Rojas; los argentinos José de San Martín, José María Zapiola, Carlos María de Alvear, Bernardo Monteagudo y Mariano Moreno, quienes en 1811 organizarían en Buenos Aires

(10) RODRIGUEZ DE ALONSO, *Le siècle des Lumières conté par Francisco de Miranda*, Paris, Ed. France-Emoire, 1974, págs. 30-33.

(11) CARNICELLI, Américo, *La Masonería en la Independencia de América*, Bogotá, 1970, I, pág. 73.

(12) *Ibidem*, págs. 74 y 92.

la logia *Lautaro* que luego fue extendida a la ciudad de Mendoza (Argentina) y a la ciudad de Santiago (Chile); también se cuentan entre los que ingresaron en la organización de Miranda el fraile dominico Servando Teresa de Mier, de México; Vicente Rocafuerte, Carlos de Montúfar y Juan Pío de Montufar, del Ecuador; Pedro José Caro, de Cuba; el hondureño José Cecilio de Valle; Andrés Bello, Luis López Méndez y Simón Bolívar, de Venezuela; José María Vergara Lozano, de Santafé, etc., etc. (13).

Sobre el carácter de esta organización, el ya citado historiador Carnicelli es claro: «En este movimiento revolucionario gran parte de sus miembros tenían la doble investidura o carácter de masones de Logias regulares universales y de masones de Logias patrióticas revolucionarias americanas, y otros únicamente de esta última investidura, a los cuales es necesario diferenciar, por cuanto las Logias mirandistas tenían una finalidad exclusivamente política que las separaba de la filosofía sustentada por la auténtica masonería» (14).

Puede afirmarse, por lo tanto, que Miranda y los demás líderes de la Independencia, por razones estratégicas, se aprovecharon de la masonería para impulsar su movimiento revolucionario creando una organización paralela en su constitución externa, pero radicalmente distinta en su finalidad.

El propio Antonio Ignacio de Cortavarria, comisario regio de la isla de Puerto Rico, nombrado por el Consejo de Regencia, al escribir al virrey del Nuevo Reino de Granada, Portovelo —el 27 de abril de 1812— sobre la correspondencia, interceptada, de Alvear se expresa en términos en los que se limita a decir que en ciudades como Londres, Caracas, Cádiz, Filadelfia y otros puntos se habían formado «Logias o Asociaciones Secretas». Ya a partir de aquí el confusionismo y falsa identificación de logias con sociedad secreta o patriótica será constante hasta nuestros días.

En cualquier caso estamos ante unas instituciones llámense *Lautaro*, *Caballeros Racionales*, *Reunión de Americanos*, *Conjuración de patriotas*, *Unión Americana*, *Supremo Consejo de América*... que todos estos nombres reciben para significar lo mismo (15); instituciones o sociedades que

(13) *Ibidem*, págs. 75-76.

(14) *Ibidem*, págs. 76-77.

(15) MORALES PADRON, *op. cit.*, pág. 87, en lugar de decir Caballeros Racionales,

en verdad no tenían nada de Masonería, aunque, a veces, adoptaran el nombre de logias (16).

Ni siquiera hay acuerdo en la denominación de estas «sociedades». Para Martínez Zaldúa (17) los *Caballeros Racionales* de Cádiz no eran una logia, sino los miembros integrantes de la *Gran Reunión Americana* de Londres. Sin embargo para Fernando Madra (18) la sociedad fundada por Miranda se llamaba *Lautaro* o *Caballeros Racionales*.

Sin coincidir plenamente con la opinión de Nicolás E. Navarro en su obra *La Masonería y la Independencia* (19), sí puede ser revelador este párrafo suyo:

«Es indudable que los fraguadores de planes para independizar la América tuvieron que formar conciliábulos y agruparse en asociaciones clandestinas para llevar adelante su empresa. Núcleos de esta especie había en Europa, y cuanto joven criollo de las posesiones españolas llegaban al Viejo Mundo, era atrapado por los agentes revolucionarios y se le incorporaba en la cofradía. Así hubo la *Gran Logia Americana* de Cádiz, y San Martín tuvo su propia logia *Lautaro* para sus fines libertarios del Río de la Plata. Bolívar fue recibido en la primera, y cuando llegó a París se le acogió también por los americanos de Europa, como diría Arístides Rojas, quienes le colmaron de agasajos y le abrieron sitio en sus tertulias. ¿Eran éstas verdaderas logias masónicas? Bien cabría dudarlo. Pero, aun cuando lo fueran, está claro que si los conspiradores contra España buscaban las sombras de esta institución para concertarse, no significa ello que la Masonería hubiera inspirado el pensamiento, sino simplemente que allí encontraban una manera conveniente para proceder con el sigilo que la cosa le mandaba. Cuando la lucha estalló y fue posible combatir a cara descubierta con el poderío español, el

dice Caballeros Nacionales; LAPPAS, *op. cit.*, págs. 16-21.

- (16) De la misma forma que muchas estancias del Vaticano —por poner un ejemplo— no tienen nada que ver con la masonería, aunque también se llamen logias, ya que en uno y otro caso no se trata de cuestiones lingüísticas o puramente semánticas, sino histórico-ideológicas.
- (17) MARTÍNEZ ZALDUA, Ramón, *La Masonería en Hispanoamérica*, México, 1965, pág. 15.
- (18) MADRA, Fernando, *San Martín hoy*, Buenos Aires, Ed. Cartago, 1974, pág. 26.
- (19) NAVARRO, Nicolás E., *op. cit.*, *La Masonería y la Independencia*, págs. 15-16.

masonismo, si lo hubo, quedó puesto a un lado, y bastó una *Sociedad Patriótica* o un corriente *Comité Revolucionario* para forjar y realizar las tramas».

El masón Pedro A. Barbosa de la Torre, de Maracaibo, en su obra mecanografiada, titulada *Simón Bolívar y la Francmasonería* (20) también menciona estas pseudologías mirandistas, que eran «volantes» e itinerantes a imitación de las logias militares bonapartistas (21).

Bartolomé Mitré en su obra *Historia de San Martín y de la Emancipación Sud-Americana* (22), ya en 1893, en el capítulo primero del primer volumen, que se titula «Introducción histórica a la Emancipación Sud-Americana», se expresaba así:

«El caraqueño Francisco Miranda tuvo la primera visión de los grandes destinos de la América republicana, y fue el primero que enarboló la bandera redentora por él inventada en las mismas playas descubiertas por el genio de Colón. Fue él quien centralizó y dio objetivo a los trabajos revolucionarios de los sud-americanos dispersos en Europa, entablando relaciones sistemáticas con los criollos de las colonias, y *el que fundó* en Londres, a fines del siglo XVIII, *la primera asociación política* a que se afiliaron todos ellos, con el objeto de preparar la empresa de la emancipación sobre la base del dogma republicano con la denominación de *Gran Reunión Americana*. En ella fueron iniciados en los misterios de la libertad futura, O'Higgins, de Chile; Mariño, de Nueva Granada; Montúfar y Rocafuerte, de Quito; Caro, de Cuba y representante de los patriotas del Perú; Alvear, argentino, y otros que debían ilustrarse más tarde confesando su credo y muriendo ante él. Ante ella prestaron juramento de hacer triunfar la causa de la emancipación de la América meridional, los dos grandes libertadores Bolívar y San Martín.

(20) BARBOZA DE LA TORRE, Pedro A., *Simón Bolívar y la Francmasonería*, Maracaibo, 1977.

(21) Sobre la masonería bonapartista en España, cfr. FERRER BENIMELI, José A., *Masonería española contemporánea*, Madrid, Siglo XXI de España Ed., 1980, págs. 38-81.

(22) MITRE, Bartolomé, *Emancipation of South America*, Londres, 1893; *Historia de San Martín y de la Emancipación Sudamericana*, Buenos Aires, Eudeba, 1968 [Buenos Aires, 1907].

«Esta asociación iniciadora de la revolución de Sud-América, fue el tipo de las Sociedades del mismo género, que trasplantadas al terreno de la acción imprimieron su sello a los caracteres de los que después fueron llamados a dirigirla y decidir de sus destinos».

Y en el capítulo segundo, intitulado «San Martín en Europa y América», párrafo X, escribe:

«Fue por este tiempo que el General Francisco Miranda, cuya figura hemos bosquejado antes, reunía en un pensamiento a todos los americanos dispersos en Europa, y les daba por objetivo la independencia de la América y la fundación de la república infundiéndoles su pasión... *Creador del tipo de las Sociedades secretas* en que se afiliaron los americanos dispersos en Europa, para preparar la empresa de la redención de América, *él fue quien dio organización, objetivo y credo a las Sociedades de este género*, y que con esta tendencia se fundaron después en España. Cádiz, la puerta precisa de los americanos para entrar a la Península o salir de ella, era el punto forzoso de reunión de todos y el centro en aquella época de una activa elaboración revolucionaria, que una Sociedad misteriosa se había encargado de propagar. Como lo hemos dicho en otro libro histórico (*Historia de Belgrano*) las *Sociedades secretas compuestas de sud-americanos, con tendencia a la emancipación de la América del Sur sobre la base del dogma republicano, se asemejaban mucho por su organización y por sus propósitos a las ventas carbonarias* calcadas sobre los ritos de la masonería, *de las que no tenían sino sus formas y sus símbolos* (23). «En los primeros años del siglo XIX habíase generalizado en España una vasta *asociación secreta* con la denominación de «*Sociedad Lautaro o Caballeros Racionales*», vinculada con la Sociedad matriz de Londres denominada «*Gran Reunión Americana*» fundada por el general Miranda. Sólo en Cádiz, donde residía el núcleo, llegó a contar en 1808 con más de cuarenta afiliados, entre ellos algunos grandes de España, como el Conde de Puño-en-Rostro, amigo y corresponsal de Miranda. Su primer grado de iniciación era trabajar por la independencia americana, y el segundo la profesión de fe demo-

(23) Sobre la radical diferencia entre la Masonería y la Carbonería cfr. FERRER BENI-MELI, José A., *La Masonería actual*, Barcelona, Ed. AHR, 1977, págs. 36-39.

crática, jurando «no reconocer por gobierno legítimo de las Américas sino aquel que fuese elegido por la libre y espontánea voluntad de los pueblos, y de trabajar por la fundación del sistema republicano».

En el mismo capítulo, párrafo XII se lee lo siguiente:

«En Londres se reunió [San Martín] con sus compañeros Alvear y Zapiola, poniéndose en contacto con otros sud-americanos que a la sazón se hallaban allí... Todos pertenecían a la Asociación fundada en Londres por Miranda, que era matriz de la de Cádiz, como queda dicho, y en la cual Bolívar acababa de prestar juramento en manos del mismo Miranda antes de regresar a Venezuela en compañía del ilustre maestro. San Martín y sus dos compañeros fueron iniciados en el 5.º y último grado (24). Así se ligaron con un mismo juramento en el viejo mundo, el gran precursor y los dos más grandes fundadores de la independencia del nuevo mundo. Siendo el objeto de la Asociación cooperar por todos los medios a la insurrección sud-americana, los miembros de ella trabajaban activamente en conquistarle prosélitos y en predisponer a la Europa en su favor por medio de publicaciones por la Prensa, mientras llegaba el momento de prestarle servicios más eficaces (25).

Estas mismas ideas las vuelve a expresar Mitre en su obra *Historia de Belgrano y de la Independencia argentina*, donde en el capítulo XXIV, del tomo segundo, bajo el epígrafe «Belgrano y San Martín», se puede leer lo siguiente:

«Estos dos hombres [Alvear y San Martín] fueron los primeros que introdujeron en Buenos Aires las *Sociedades secretas aplicadas a la política*.

«Las sociedades secretas compuestas de americanos, que antes de estallar la revolución se habían generalizado en Europa, revestían todas las formas de las logias masónicas; pero sólo tenían de tales los signos, las fór-

(24) Obsérvese que ni siquiera hay coincidencia con la masonería en la cuestión de los grados, pues frente a los tres tradicionales de la masonería, aquí son cinco.

(25) MITRE, *op. cit.*, t. I, cap. I.

mulas, los grados y los juramentos. Su objeto era más elevado y por su organización *se asemejaban mucho a las ventas carbonarias.* Compuestas en su mayor parte de jóvenes americanos fanatizados por las teorías de la revolución francesa, no iniciaban en sus misterios sino a aquellos que profesaban el dogma republicano, dispuestos a trabajar por la independencia de la América. Estas sociedades, que establecieron sus centros de dirección en Inglaterra y España, *tuvieron su origen* en una Asociación que con aquellos propósitos y *con el objeto inmediato de revolucionar* a Caracas fundó en Londres a fines del siglo pasado el célebre general Miranda, quien buscó sucesivamente el apoyo de Francia, de los Estados Unidos y de la Inglaterra en favor de su empresa. Para cooperar a esta asociación de Miranda, formóse en los primeros años del siglo XIX una vasta sociedad secreta, compuesta casi exclusivamente de americanos, que se había generalizado en España con la denominación de *Sociedad Lautaro* o *Caballeros Racionales*, contando entre sus miembros algunos títulos de la alta nobleza española. *En Londres estaba lo que podía llamarse el Grande Oriente político de la Asociación*, y de allí partían todas las comunicaciones para la América. En Cádiz existía el núcleo de la parte correspondiente a la Península, y en ella se afiliaban todos los americanos que entraban o salían por aquel puerto. El primer grado de iniciación de los neófitos era el juramento de trabajar por la independencia americana; el segundo, la profesión de fe del dogma republicano. La fórmula del juramento del segundo grado era la siguiente: «Nunca reconocerás por gobierno legítimo de tu patria sino a aquel que sea elegido por la libre y espontánea voluntad de los pueblos; y siendo el sistema republicano el más aceptable al gobierno de las Américas, propenderás por cuantos medios estén a tus alcances, a que los pueblos decidan por él». En esta asociación secreta, ramificada en el ejército y la marina, y que en Cádiz solamente contaba cuarenta iniciados en sus dos grados, se afilió San Martín, casi al mismo tiempo que Bolívar, ligándose así por un mismo juramento prestado en el viejo mundo, los dos futuros libertadores del Nuevo Mundo, que partiendo de un mismo centro con idénticos propósitos, elevándose por iguales medias y a la misma altura,

debían encontrarse más tarde frente a frente en la mitad de su gloriosa carrera» (26).

Basta leer con atención estos pasajes para apreciar con qué claridad describió ya Bartolomé Mitre las asociaciones políticas secretas fundadas por Miranda, asociaciones que eran cosa muy distinta de la Masonería, e incluso de la Carbonería, de las que tan sólo habían tomado una superficial apariencia de signos, fórmulas, grados y juramentos secretos. La institución de Miranda fue obra pura y exclusivamente suya; fue él quien la ideó, fue él quien la fundó, fue él quien la dirigió, erigiéndose por sí y ante sí en Gran Maestro de ella (27). Fue una sociedad secreta sí, pero una sociedad secreta de carácter político, para un propósito perfectamente definido que nada tenía que ver con el que pretendía la Masonería.

Basta comparar las Constituciones, Reglamentos e incluso el juramento de estas «logias» *Lautaro*, *Caballeros Racionales*, etc., para constatar que no eran otra cosa que sociedades secretas políticas que buscaban la emancipación americana y la implantación del régimen republicano en los países de ultramar. Por poco que se conozca la historia de la masonería y su ideario de fraternidad universal, de tolerancia, de defensa de los derechos del hombre, de su alejamiento de cuestiones religiosas y políticas (28), las conclusiones son claras, a pesar de que autores como Ramón Martínez Zaldúa en su obra *La Masonería en Hispanoamérica*, Julio Mancini en su *Bolívar y la emancipación de las Colonias españolas desde los orígenes hasta 1815*, o Alcibiades Lappas en *San Martín y su ideario liberal* —por poner sólo tres ejemplos suficientemente distanciados en la ideología y en el tiempo— se empeñen en mantener un confusionismo que no escapa al más elemental aprendiz de historiador.

Y en primer lugar destaca el empeño de Martínez Zaldúa en afirmar no sólo que las logias lautarianas fueron instituciones de carácter masónico, sino en que quiera demostrarlo apoyándose en las palabras de

(26) MITRE, Bartolomé, *Historia de Belgrano y de la Independencia Argentina*, citado por NAVARRO, N., *op. cit.*, *La Masonería y la Independencia*, págs. 29-30.

(27) NAVARRO, *op. cit.*, pág. 31.

(28) Sobre qué es y qué no es la masonería, cfr. FERRER BENIMELI, José A., *El confutamiento judeo-masónico-comunista*, Madrid, Istmo, 1982, págs. 335-377.

Mitré, que, como acabamos de ver, afirman y dejan bien claro precisamente lo contrario (29).

La obra de Mancini, que es una de las autoridades que más se suelen esgrimir para justificar la afiliación de Miranda y Bolívar a la masonería, no tiene más valor que el ser una mala y manipulada repetición de lo escrito por Mitré, del que cita aquellos pasajes que, separados de su contexto, vienen a decir exactamente lo contrario de lo que defiende Mitré. Mancini habla de prácticas masónicas, de logias, de talleres, Grandes Maestres, etc., cuando en realidad Bartolomé Mitré deja bien clara la diferencia entre las sociedades patrióticas mirandistas y la masonería de la época (30).

Más grave en su tergiversación histórica es la realizada por Alcibíades Lappas quien reproduce como máximo argumento unas cartas, publicadas por el contraalmirante Julio Guillén (31), de Carlos de Alvear a Rafael de Mérida, donde se habla de Hermanos, logias, Sociedades de Caballeros Racionales, etc. Términos y expresiones que, a priori, identifica Lappas con la masonería, a pesar de que es de sobra conocido que la llamada «logia» *Caballeros Racionales* de Cádiz, ni por su finalidad, ni por los juramentos allí exigidos, podía ser un logia masónica, al margen de que en la correspondencia citada por Guillén se utilice o no indistintamente el término de logia o el de sociedad. Pues para constituir logia masónica hace falta algo más que la mera utilización del término «logia», como hemos visto más arriba. Pero la manipulación de Lappas es tal que no duda en citar una presunta «Listas de Masones Americanos participantes en la Guerra contra España», conservada en el Archivo Histórico Nacional, de Salamanca, que llega a afirmar se trata de los «participantes en la lucha por la Emancipación Americana», cuando en realidad se trata de una lista correspondiente a la guerra civil de 1936-39 (32).

(29) MARTINEZ ZALDUA, *op. cit.*, pág. 26.

(30) MANCINI, Jules, *Bolívar et l'Emancipation des Colonies Espagnoles des origines à 1815*, Paris, Perrin, 1912.

(31) GUILLEN, Julio, *Correo insurgente de Londres capturado por un corsario portorriqueño, 1811*, Boletín de la Academia Chilena de la Historia, XXVII, n.º 63 (1960) 125 y ss. Cfr. igualmente la reproducción de dicha correspondencia en CARNICELLI, *op. cit.*, t. I, págs. 92-105.

(32) LAPPAS, *op. cit.*, pág. 65 (nota 18).

La logia *Caballeros Racionales*, de Cádiz, reunió en su seno muchas de las más brillantes personalidades de la emancipación americana. La presidieron tres argentinos: José de Moldes, hasta fines de 1808 en que regresó a América; Carlos de Alvear, hasta septiembre de 1811, que partió a Londres; y luego el sacerdote Ramón Eduardo Anchoris. En la misma logia gaditana militaron otros eclesiásticos, entre ellos el mejicano fray Servando Teresa y Mier, así como los canónigos José Cortés Madariaga y Juan Pablo Fretes, chileno el primero y paraguayo el segundo.

Refiriéndose a dichos canónigos, Benjamín Vicuña Mackenna nos informa que Bernardo de O'Higgins los encontró en 1799 en Cádiz y con su colaboración dio «cumplimiento de la comisión revolucionaria y secreta que había recibido de Miranda» (33).

Fue también en Cádiz donde San Martín tuvo noticias de lo que estaba ocurriendo en América. Unos años más tarde lo recordaba en carta dirigida al presidente del Perú, mariscal Ramón Castilla, escrita en Boulogne-sur-Mer el 11 de septiembre de 1848, en la que decía lo siguiente:

«Como Vd. yo serví en el ejército español, en la Península, desde la edad de trece a treinta y cuatro años, hasta el grado de teniente coronel de caballería. En una reunión de americanos, en Cádiz, sabedores de los primeros movimientos acaecidos en Caracas, Buenos Aires, etc., resolvimos regresar cada uno al país de nuestro nacimiento, a fin de prestarle nuestros servicios en la lucha, pues calculábamos se había de entablar» (34).

Efectivamente, en sus andanzas fue Cádiz la ciudad más frecuentada por San Martín. Cádiz era entonces la puerta de entrada a España y el camino hacia América. Allí prestó servicios cuando la peste de 1803; allí conoció al colombiano Juan García del Río, que habría de ser su ministro en Lima y su primer biógrafo (35); conoció también a otro joven, Alejandro Aguado, futuro marqués de las Marismas, que sería su bien-

(33) *Ibidem*, pág. 20. O'Higgins permaneció en Cádiz casi 30 meses participando en las actividades del grupo Unión Americana.

(34) *Biblioteca de Mayo*, Buenos Aires, Ed. del Senado de la Nación, 1960, t. II, pág. 1921.

(35) GUAL JAEN, Ricardo, *El General San Martín. Biografía*, London, W. Marchant, 1823.

hechor en Francia (36); y es allí donde solicitó y obtuvo su retiro del Ejército español (37).

Según Lappas, cuya fidelidad histórica deja bastante de desear cuando no aporta la documentación correspondiente, asegura también que fue precisamente en Cádiz donde San Martín fue iniciado en la Masonería, el año 1806, «en el seno de la logia *Integridad* n.º 7, cuyo venerable maestro era el general Francisco María Solana, marqués del Socorro, de quien San Martín era edecán» (38). Sin embargo de esta logia no existen más noticias que las aportadas por Lappas quien asegura mantuvo contactos con ls logias de Gibraltar, figurando ya en 1804 con el n.º 7 de un titulado Gran Oriente Regional de Sevilla (39). Qué haya de verdad o de fantasía sobre la existencia de esta logia gaditana, e incluso sobre la iniciación de San Martín negada por algunos autores (40), es difícil de saber a la luz de la escasa documentación conservada.

Precisamente Cádiz ha sido tradicionalmente una de las ciudades que desde muy antiguo se ha identificado con la masonería (41). Es cierto que durante el siglo XVIII la Inquisición de Sevilla, a través de su comisario en Cádiz, Sánchez Bernal, nos proporciona no pocas noticias relacionadas con espontáneas recogidas de papeles, y denuncias reales o supuestas de masones extranjeros establecidos en dicha ciudad (42). Sin embargo, la cuestión radica en saber si existieron logias organizadas en Cádiz, tanto en el siglo XVIII como a comienzos del XIX, pues a la ausencia más total de documentación que les avale, hay que añadir que ni siquiera figuran en las listas oficiales de la Gran Logia de Londres (43), cosa que no ocurre con las logias de Gibraltar y Menorca, y la primera

(36) KARDUNER, Luis, *Alejandro Aguado*, Buenos Aires, 1953.

(37) PICCIRILLI, Ricardo, *¿San Martín conoció a Guido en Londres?*, en *Investigaciones y Ensayos* N.º 3. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1967, pág. 121 y ss. El Real Decreto que concedió el retiro de San Martín es de fecha 19 de septiembre de 1811.

(38) LAPPAS, op. cit., pág. 12.

(39) *Ibidem*, pág. 22.

(40) Cfr. nota 5.

(41) FERRER BENIMELI, J. A., *Masonería, Iglesia e Ilustración*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976, t. I, págs. 102-104.

(42) FERRER BENIMELI, J. A., *La masonería española en el siglo XVIII*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1974, págs. 197-199; 279-286.

(43) LANE, *Supplement to Masonic Records 1717-1886*, London 1866.

de Madrid (44). Por otra parte, tampoco se habla de ellas en las listas y calendarios masónicos dependientes del Gran Oriente de Francia. La primera vez que se menciona a Cádiz es en el calendario de 1809, y hace referencia a una logia, la *Double Alliance*, fundada en ese puerto el 22 de noviembre de 1806 por un tal Bougrain, agente contable, miembro de la tripulación de la fragata *La Corneil*, anclada en la bahía de Cádiz (45). Esta es, al menos hasta ahora, la primera logia masónica gaditana que cuenta con alguna documentación (46). La inmediatamente siguiente, desde el punto de vista cronológico, es la logia *Les Vrais Amis Réunis*, del 1822, también francesa.

Pero volviendo a las «logias» lautarinas o de *Caballeros Racionales* parece ser que la de Cádiz fue filial de la de Madrid fundada en 1807.

Bernardo Frías señala que «desde 1807, notando el estado decadente y de notoria impotencia en que se iba hundiendo la monarquía, Moldes y Gurruchaga habían iniciado la formación de una asociación secreta o conjuración de Americanos para aprovechar tan interesante coyuntura en el sentido de proclamar la independencia de la patria (47). Frías indica que José de Moldes y Francisco de Gurruchaga eran los americanos

(44) Sobre la fundación de la *Matritense* y de las logias de Gibraltar y Menorca. Cfr. FERRER BENIMELI, *op. cit.*, *La masonería española...*, págs. 48-68, 199-202; 286-289.

(45) Sobre este tema Cfr. FERRER BENIMELI, J.A., *Dos logias masónicas de Cádiz: «La Double Alliance», de 1807, y «Les Vrais Amis Reunis», de 1822*, en *Actas I Congreso Historia de Andalucía*, Andalucía Contemporánea (siglos XIX y XX). Córdoba, 1979, págs. 89-100.

(46) La existencia en esta logia, que contó con veinte miembros efectivos, de nueve miembros honorarios o asociados libres: cinco españoles y cuatro franceses, plantea la cuestión de la existencia en Cádiz de otros masones que no pertenecían propiamente a la logia que estudiamos. Esto lleva preguntarse si en esa época había más logias en Cádiz o simplemente se trata de masones iniciados en otros lugares y que accidentalmente se encontraban en esta ciudad. Esta hipótesis, especialmente importante en el caso de los españoles, es válida al menos para cuatro de ellos que tienen el grado masónico de maestros o caballeros Rosa Cruz, tanto más que uno de ellos, Pantaleón Marcoletta, fue miembro de la logia *La Reunión Española* que se formó en Bres, durante la estancia de la escuadra española en aquel puerto durante los años 1799-1802. DEMERSON, G., «Une loge maçonnique espagnole à Brest au 1801-1802, 'La Reunión Española'», *Bulletin hispanique*, LVII (1955) 375-400.

(47) FRIAS, Bernardo, *Historia del general D. Martín Guemes y de la Provincia de Salta de 1810 a 1822*, Salta, El Cívico, 1902, págs. 256-257.

más altamente encumbrados en la Corte y de mayor vida social de cuantos por aquellos tiempos habitaban España, agregando que «trataron íntima y fecunda amistad, desde principios de 1807, con D. Juan Martín de Pueyrredón». Dicha sociedad secreta, según Frías, la componían entre muchos otros el coronel Eustaquio de Moldes, José de Gurruchaga, el doctor Juan Antonio de Moldes, Bernardo O'Higgins, Zapiola, Balcarce, los hermanos Lezica, Manuel Pinto, Carlos de Alvear. Además refiere que «ellos se comunicaron con los demás americanos, muchos de los cuales andaban guerreando o prestando servicios en el ejército de la península», indicando entre éstos a José de San Martín.

Por su parte el peruano José Gálvez Barrenechea, basado en papeles de José de la Riva Agüero, dice:

«Riva Agüero refiere en sus papeles que en 1807 surgió en Madrid la Logia Caballeros Racionales, formada sobre los restos de la creada por un peruano inmortal: don Pablo de Olavide, precursor del ideal de libertad americana. Esa logia la presidía un argentino, D. José Moldes, y en poco tiempo formaron parte de ella muchos jóvenes americanos, desafiando la constante vigilancia a que eran sometidos, ya que las actividades masónicas eran perseguidas tanto por la Corona, como por la Iglesia» (48).

Coincide con Riva Agüero otro patriota peruano, el general José de Rivadeneira, que detenido por las autoridades virreinales fue condenado y remitido a la prisión de Cuatro Torres del Arsenal de la Carraca, en Cádiz, donde estaba detenido también Francisco de Miranda. Tras cuatro años de prisión en Cádiz fue trasladado a Barcelona, donde permaneció hasta 1820 en que fue liberado a raíz de la sublevación de Riego, regresando luego al país de su nacimiento.

Rivadeneira nos ha dejado un testimonio interesante, según el cual la logia Caballeros Racionales de Madrid, ante el avance de las tropas francesas, se refugió en Sevilla, pasando luego a Cádiz:

«En Cádiz se abrió la misma sociedad, después de la dispersión de Sevilla, y la localidad y circunstancias nos presentaron socios ilustres, que en el número de sesenta y tres, se distinguían por sus ta-

(48) GALVEZ BARRENECHEA, José, *Homenaje a San Martín*, Lima, 1950, pág. 8.

lentos sublimes, por su acendrado patriotismo, por su interés por la independencia, que no halló expresiones bastantes para significar las distinguidas y señaladas virtudes patrióticas de cada uno de ellos» (49).

Rivadeneira agrega que, no obstante la vigilancia constante que sufre —vigilancia «tan infatigable que no había paso y aún aliento que no fuese observado...»— no hubo noche en que faltase la reunión de los socios. Y da una extensa nómina de afiliados (50). Y refiriéndose a su posterior encuentro con San Martín, en 1822, en el Cuartel General de Huaura, dice: «Me estrechó en sus brazos, recordó nuestra antigua amistad, nuestros trabajos en la sociedad de Cádiz para que se hiciese la América independiente» (51).

Por unas cartas interceptadas (52) del argentino Carlos de Alvear, oficial del Ejército Real de España, que —como hemos visto— presidió la Logia Caballeros Racionales de Cádiz de finales de 1808 a septiembre de 1811, sabemos algunas noticias de lo ocurrido en esa ciudad antes de que Alvear saliera para Londres. Dichas cartas están fechadas en Londres el 28 de octubre de 1811 y dirigidas al patriota venezolano Rafael Mérida (53), que presidió la sociedad patriótica de Caracas. Están depositadas en el Archivo Alvaro de Bazán, de la Armada Española, y fue-

(49) Citado por VICUÑA MACKENNA, Benjamín, *La Revolución de la Independencia del Perú*, Santiago, Universidad de Chile, 1938, págs. 595 y ss.

(50) Entre ellos figuran Mérida, Tobar, Caicedo y Castillo, colombianos; Pérez, Toledo, Ruiz y Obregón, mejicanos; Suárez, Pinedo y Juanos, guatemaltecos, etc.

(51) Cfr. nota 49. San Martín que apreciaba los servicios y sacrificios de Rivadeneira lo nombró General de Brigada, a pesar de no haber participado en la lucha armada, y lo designó gobernador del Callao.

(52) El bergantín inglés «La Rosa», al mando del capitán John Moake, fue capturado por el corsario particular realista, Rovira, en las inmediaciones del Cabo Codeva, el día 3 de enero de 1812. Un paquete de correo enviado por Luis López Méndez fue confiado al sobrecargo del bergantín inglés señor John Grown, para ser entregado a la esposa de López Méndez en Caracas. En la carta que el caraqueño Luis López Méndez, afiliado a la logia o sociedad Mirandista de Londres, dirigía a su esposa, decía: «Se acompaña una carta para Mérida que se la manda unos que han venido aquí de Cádiz».

(53) Rafael Diego Mérida, venezolano, en agosto de 1797 era escribiente de la Real Audiencia de Caracas. El general Simón Bolívar al ocupar Caracas con su ejército, el 6 de agosto de 1813, libertando a Venezuela lo distinguió con el nombramiento de secretario de Estado y del Despacho de Gracia, Justicia y Policía de su Gobierno.

ron dadas a conocer por el historiador contraalmirante Julio Guillén (54). En una de ellas, de carácter personal, Alvear le dice a Rafael de Mérida:

«Mi estimadísimo Hermano: Al fin he salido del poder de los tiranos, y me hallo aquí acompañado de los hermanos que en el oficio indico.

España está dando ya las últimas boqueadas; todo sigue en el mismo desorden en que Vd. lo dejó.

Aquí [Londres] he establecido una logia para servir de comunicación con Cádiz, Filadelfia y esa [Caracas], como también para que encuentren abrigo los Hermanos que escapan de Cádiz. Nuestro Román de la L. ha salido del Castillo y tiene la ciudad por cárcel, y lo estoy esperando de un momento a otro. Murguiondo y Valbín debían salir pronto. Rada se enmendó enteramente y es uno de los Hermanos más celosos y activos; Armenteros ha estado muy tibio, al parecer por temor del Gobierno. Por la relación verá Vd. lo ocurrido con Larrea y López Conde...

Dará Vd. mil expresiones de mi parte y de la de Zapiola a los Hermanos Caicedo y Toledo (55). No pillar a éste le ha sido muy sensible al déspota Gobierno español; a los quince días de haber Vds. salido lo echaron de menos, e inmediatamente dieron orden de registrar escrupulosamente los buques que fuesen a salir y a las avanzadas de la Isla y Ejército que si lo pillaban muerto o vivo serían premiados, pues era muy perjudicial su ida porque podía dar noticias de todo.

El Hermano Roche ha tenido la desgracia de perder su bergantín cerca de San Lucar pérdida que todos hemos sentido por ser un Hermano y más de la actividad, celo y demás prendas que Vd. sabe caracterizan a dicho Roche...».

(54) GUILLEN, Julio, «Correo insurgente de Londres capturado por un corsario portorriqueño, 1811», *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* (Santiago), XXVII, n.º 63 (1960) 125 y ss. Posteriormente las reprodujo CARRICELLI, *op. cit.*, págs. 92-96.

(55) Domingo Caicedo, diputado suplente de Santafé, y José Antonio Alvarez de Toledo, teniente de navío y diputado por Santo Domingo, salieron huyendo de la persecución que contra ellos se había desatado en Cádiz. Los diputados abandonaron España dirigiéndose uno a Santafé de Bogotá y otro a Caracas por la vía de Filadelfia.

Esta carta iba acompañada de la siguiente lista encabezada con el N.º 1: «Lista de los Hermanos que se han recibido en la Logia N.º 3 [Cádiz], después de la partida del Hermano Mérida»:

«Antonio del Valle, José Sotolonga, naturales de la Habana.
Miguel Santa María, Vicente Acuña, Joaquín La Carrera Ortiz, José Herrera, naturales del Reino de México.
Andrés Arango, Vicente Quesada, naturales de la Habana.
Juan Vatres, José María Vergara, naturales de Santafé».

En otra carta, de igual fecha y escrita también en Londres, pero de carácter oficial, Alvear se expresaba así:

«Logia N.º 7 [Londres]
Unión, Firmeza y Valor
Salud.

Al Ve. Presidente de la Logia N.º 4 [Caracas]:

En cumplimiento de nuestra obligación, paso a dar cuenta de lo ocurrido en la Logia N.º 3 [Cádiz] después de vuestra partida. Inmediatamente salisteis vos y los vos dignos hermanos que os acompañaban, estuvo a punto de cerrar sus trabajos la Logia N.º 3 por las voces que sabéis se empezaron a divulgar por Cádiz. Para tratar lo que se debía hacer junté a los hermanos del 5º grado, y después de haber acordado todo lo que la prudencia nos dictó, resolvimos seguir en nuestros trabajos a toda costa e riesgo. La Providencia, que ciega a los tiranos, nos favoreció esta vez, pues nuestros trabajos continuaron con el mejor éxito y felicidad, a pesar de las asechanzas del Gobierno. Después de vuestra partida se aumentó la sociedad con los hermanos que reza la adjunta lista N.º 3.

De los cuales, uno ha ido ya a Méjico, y seis deben salir para diferentes puntos de América a tomar parte activa en la justa causa que defendemos.

El N.º 2 es la lista de los americanos que habiéndoseles propuesto entrasen en la Sociedad se excusaron por temor al Gobierno español; os la remito para que la comuniquéis a las Logias que estén en el distrito de esa, pues para nuestra constitución quedan excluidos para siempre. Al mismo tiempo incluyo una relación de algunos in-

cidentes ocurridos por falta de algunos Hermanos, y va con el N.º 3 (56). Habiendo llegado a esta ciudad [Londres] con los hermanos Zapiola (57), San Martín Mier, Villa-Urrutia y Chilavert, hemos fundado por orden de la Logia N.º 3 una con el N.º 7, y hemos recibido a los Hermanos que figuran en la lista que va con el n.º 4. Queda de Presidente de la Logia N.º 3 el Hermano Ramón Eduardo Anchoris. Todo lo cual os lo comunico a fin de que lo hagáis presente a esa muy respetable Logia encargándoos nos déis cuenta así mismo de todo lo que os haya ocurrido en Filadelfia y en esa capital».

Las listas N.º 2 y N.º 4 a que hace referencia la carta eran las siguientes:

«N.º 2. Lista de los americanos que por constitución no pueden ser admitidos en ninguna Sociedad de Caballeros Racionales a causa de haber rehusado entrar en la N.º 3 [Logia de Cádiz] por temor a los déspotas españoles.

D. Manuel Rodrigo, natural de Buenos Aires y Diputado suplente de dicha ciudad.

El Marqués de San Felipe y Santiago, natural de La Habana y diputado suplente por Cuba.

D. Luis Velasco, natural de Buenos Aires y diputado suplente por dicha ciudad.

D. Andrés Savariego, natural de la Ciudad de Méjico y diputado suplente por dicho Reino.

D. Joaquín Obregón, natural de Méjico y director de la Lotería de dicha ciudad.

«N.º 4. Lista de los Hermanos admitidos en la Sociedad de Caballeros Racionales N.º 7 [Londres].

Manuel Moreno, natural de Buenos Aires.

Luis López Méndez, natural de Caracas (58).

(56) En una postdata rectifica diciendo «No puedo mandar el N.º 3 por falta de tiempo, pues piden inmediatamente las cartas».

(57) Zapiola era argentino y oficial de la Marina de Guerra Española.

(58) Precisamente el paquete de cartas interceptado iba dirigido a su mujer. Luis López Méndez, abogado y literato nació en Caracas en 1770. Fue uno de los tres desig-

Andrés Bello, natural de Caracas.
• Marqués del Apartado, Natural de Caracas».

La importancia de estas cartas era grande para el Gobierno español, sobre todo si tenemos en cuenta que el movimiento revolucionario patrocinado por Miranda había culminado con la declaración de independencia de Venezuela firmada en Caracas el 19 de abril de 1810 (59). Inmediatamente se formó un gobierno con el nombre de Junta Suprema Conservadora de los Derechos de Fernando VII. Una de sus primera iniciativas fue nombrar a Simón Bolívar Teniente Coronel de las Milicias y enviarlo a Londres en misión diplomática en unión de Luis López Méndez y Andrés Bello ante el gobierno de Su Majestad Británica (60).

A raíz de la acción por la que el bergantín inglés «La Rosa» fue apresado por un corsario de Puerto Rico —como hemos visto (61)— la correspondencia encontrada en él fue debidamente revisada por el Comisario Regio de Puerto Rico nombrado por el Consejo de Regencia de la isla de León, Antonio Ignacio Cortavarría. Al encontrar la correspondencia de Carlos M.^a de Alvear sobre las «logias» mirandistas de Londres y Cádiz pasó una circular al Virrey del Nuevo Reino de Granada,

nados por la Suprema Junta de Caracas el 6 de junio de 1810 en unión de Simón Bolívar —jefe de la Delegación— y de Andrés Bello, en misión especial ante el Gobierno inglés en Londres. Al regresar Bolívar a Venezuela quedó López Méndez en Londres como representante de la Suprema Junta de Caracas. Posteriormente sería nombrado ministro del Gobierno Republicano de Venezuela, y ministro plenipotenciario de Colombia. Cumpliendo instrucciones de Bolívar hizo contratos de alistamiento para la organización de la Legión Británica en Londres, y envió de armas, municiones y equipo de guerra.

- (59) Andrés Bello, poeta, político y escritor, fue maestro de Bolívar y uno de los designados en la misión ante el Gobierno inglés. Autor de la famosa gramática castellana. En 1829 se trasladó a Santiago de Chile. Fundó la universidad de Chile y fue su primer rector. Autor de derechos internacionales fue también redactor del Código Civil chileno. Nacido en Caracas el 29 de noviembre de 1781, murió en Santiago de Chile el 15 de octubre de 1865.
- (60) Recordemos algunas de las fechas en que se declaró, por primera vez, la Independencia de las provincias de América: Venezuela el 19 de abril de 1810; Argentina, el 25 de mayo; Nueva Granada el 20 de julio; México el 16 de septiembre; Chile el 18 de septiembre de 1810.
- (61) Se embarcaron en el puerto de La Guaira el 10 de junio de 1810 en la corbeta inglesa «Wellington» y llegaron al puerto de Portsmouth, Inglaterra, el 11 de julio de 1810.

en Portobelo y al Gobernador Capitán General de Venezuela y demás dependencias españolas en América, alertándoles y exigiéndoles estricta vigilancia sobre el movimiento revolucionario de las Sociedades Secretas, promovido por los insurgentes americanos en los territorios bajo su mando. Dicho documento decía lo siguiente:

«De cierta correspondencia aprehendida en un Buque mercante inglés que se dirigía desde Londres a Caracas, resulta que tanto en estas dos ciudades, como en Cádiz, Filadelfia y en otros puntos que se expresan, se han formado Logias o Asociaciones Secretas, algunos de cuyos individuos debían pasar a diversos parajes de la América española, con el fin, según parece, de generalizar la insurrección en ella. No parece quienes debiesen emplearse determinada-mente en esta inicua empresa, ni constar todos los que componen dicha Asociación, pero se asegura en la correspondencia que están comprometidos en ella los siguientes: Don Carlos Alvear, Román de la Luz, Don Rada, Don Murguiondo, Don Valbin, Don Armenteros, Don Larrea, Don López Conde, Don Zapiola, Don Caicedo, Don Toledo y Don Roche, cuyos nombres se expresan en la correspondencia; Antonio del Valle, José Sotolongo, Andrés Arango y Vicente Quesada, naturales de la Habana: Miguel Santamaría, Vicente Acuña, Joaquín La Carrera Ortiz y José Herrera, naturales del Reino de Méjico; Juan Vatres de Guatemala; José M.^a Vergara de Santafé; Manuel Moreno de Buenos Aires; Luis López Méndez, Andrés Bello y Don Rafael de Mérida, de Caracas; Marqués del Apartado, de Méjico; Don San Martín, Don Mier, Don Villa-Urrutia, Don Chilaver y Don Ramón Eduardo Anchoris.

Aunque los papeles interceptados en los que vienen designados estos sujetos como individuos de dichas sociedades, no constituyan por sí solos y sin que precedan las comprobaciones correspondientes una prueba bastante de este hecho, ni del proyecto de fomentar dicha insurrección, que al parecer se indica en ellos, creo que el zelo de V.S. los considerará suficientes para observar si algunos de ellos arriba de ese Reino, y tomar en este caso las providencias, que le dicta su prudencia y apoderarse de sus papeles y ponerse por este y otros medios que juzgue convenientes, en estado de calificar esta especie, que tan delicada y de tanta trascendencia me creo obligado

a poner en noticia de V.S. con la debida reserva debiendo añadir para su gobierno que dichos papeles interceptados en el buque inglés, aunque no está comprobada la identidad ni es posible llegar a comprobarla por ahora por su naturaleza y demás circunstancias, aparecen firmados en Londres por don Carlos Alvear en 28 de octubre último [1811], y remitidos a don Rafael Mérida residente en Caracas» (62).

Como se observará en esta circular y en las cartas interceptadas, se está jugando con un triple juego terminológico de logias, sociedades secretas y sociedades patrióticas o políticas. En el fondo subyace el tema de la masonería por una parte y el de las sociedades patrióticas por otra.

El propio Américo Carnicelli, quien en su obra *La Masonería en la Independencia de América* está jugando constantemente en el confusionismo de ambas instituciones: las logias masónicas y las logias lautarinas o de Caballeros Racionales, no puede menos de expresarse así, al reproducir la Constitución y Reglamento de la logia «Lautarina» de Santiago de Chile de 1817: «La siguiente es la Constitución de la logia *Lautaro* de Santiago de Chile, fundada en el año de 1817, tal como fue expedida por sus fundadores y cuyas normas generales conservan muy poco de la Ley Fundamental de la Masonería Universal. Fácilmente se deduce que se trata de una organización eminentemente política» (63).

Y en otro contexto, hablando tanto de la «logia» *Gran Reunión Americana* de Londres, como de las «Logias» *Lautaro* de Buenos Aires, Mendoza y Santiago, dice que se trataba de *Logias patriotas revolucionarias que de masonería sólo tenían matices litúrgicos* (64).

Otro tanto podemos decir de Fernando Madra, quien hablando de la logia *Lautaro*, fundada por San Martín en Buenos Aires, en 1812, dice que «su objetivo fundamental era el de agrupar en su seno a los elementos más probados y consecuentes de la revolución. Debía organizar y unificar política, económica y militarmente el mando revolucionario, e influir en consecuencia sobre la dirección de la lucha, desde el gobierno y fuera de él. Debía elaborar la línea política y táctica de la revolución,

(62) Cfr. nota 52.

(63) Citado por CARNICELLI, *op. cit.*, pág. 100. Archivo histórico de Colombia (Bogotá). Sección Historia. Archivo Anexo, t. XIII, col. 581-582.

(64) CARNICELLI, *op. cit.*, t. II, pág. 13.

determinando el plan de operaciones y los puntos vulnerables del enemigo. Debía ser, en definitiva, el motor que impulsara y orientara el movimiento hacia la independencia definitiva y la organización nacional» (65). Con esta finalidad se creó la filial bonaerense de la *Lautaro* siguiendo el ejemplo de las que funcionaban en Europa. Finalidad bien definida en el juramento que debían prestar sus miembros «al igual que en la central de Cádiz».

Su propósito fundamental —añade Madra— «era la lucha por la independencia americana y por la instauración del régimen republicano. Estaba inspirada en los ideales de la Revolución Francesa y en todas las organizaciones revolucionarias que, por aquel tiempo, se constituyeron en los países europeos con el objeto de luchar contra la monarquía y el feudalismo, por la organización y la unidad nacional, por la democracia burguesa y el progreso económico» (66).

Y entre los aspectos del programa que Fernando Madra destaca, y que coinciden exactamente con los reproducidos por Carnicelli al hablar de la logia *Lautaro* de Santiago de Chile, de 1817, están los siguientes:

Su objetivo era el de «trabajar con sistema y plan en la independencia de la América y su felicidad, obrando con honor y procediendo con justicia». Para ser miembro de la logia se requería que el aspirante fuera un hombre probado por «la liberalidad de las ideas y por el fervor del celo patriótico» con lo que se quería decir que no se aceptaba, por lo menos inicialmente, a los que de una u otra forma, tuvieran algún resabio colonialista. Además cualquiera de sus miembros que hubiera sido elegido para algún cargo o función gubernativa no podía proceder por su cuenta, sin contar con la logia, en las cuestiones fundamentales que estuvieran a su cargo.

Y todavía añade Fernando Nadra: «Todas las decisiones de la Logia, inspiradas en el ideal supremo de la independencia nacional, debían estar fundadas en la opinión pública, es decir, en las necesidades y anhelos del pueblo. De ahí que la Logia recomendaba especialmente a los «hermanos» preocuparse por esa opinión y «trabajar para adquirirla».

Además, los hermanos o compañeros, debían «auxiliarse mutuamente, informar a la Logia todas las novedades y cambios que pudiesen tener importancia en la opinión pública y en la seguridad del Estado»,

(65) NADRA, *op. cit.*, págs. 30-31.

(66) *Ibidem.*

«sostener a riesgo de la propia vida las resoluciones de la misma», crear filiales y no delatar jamás su existencia y sus trabajos, porque ello significaba la más alta traición y cobardía (67).

Por su parte, el académico Guillermo Furlong, que a nadie puede resultar sospechoso de filomasonismo, escribía ya en 1920, en su obra *El General San Martín ¿masón, católico, deísta?* (68):

San Martín perteneció a la logia *Lautaro*. Es un hecho indubitable, pero igualmente lo es que *esa Logia nada tenía de masónica* fuera de algunas de sus formas externas, y del secreto de sus componentes y de sus actividades. Matías Zapiola, uno de los fundadores de la *Lautaro*, respondiendo a la pregunta de Mitre sobre cómo se llamaba la Logia a la que había él pertenecido, cuando estuvo en España, respondió que era una reunión de americanos que se denominaba Sociedad de *Lautaro*, y respondiendo a la pregunta de Rómulo Avendaño sobre cuál era el objetivo de esa Logia, expresó que estaba en el juramento: «No reconocerás por gobierno legítimo de tu patria sino a aquel que sea elegido por la libre y espontánea voluntad de los pueblos, y siendo el gobierno republicano el más adaptable a la libertad de América, propenderás por cuantos medios te sean posibles, a que los pueblos se decidan por esta clase de gobierno» (69).

Mitre, que fue un eximio historiador y que llegó a ser Gran Maestro de la Masonería Argentina, afirmó categóricamente que la Logia *Lautaro* no formaba parte de la Masonería y que su objetivo era sólo político (70).

Furlong sigue aportando testimonios en pro de su idea. Así cita a Rómulo Carbia, quien escribió que en la *Lautaro* no se rozaron jamás

(67) *Ibidem.*, pág. 32.

(68) FURLONG, Guillermo, *El General San Martín. ¿Masón-católico-deísta?*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1950, págs. 74-75.

(69) AVENDAÑO, Rómulo, en *Revista de Buenos Aires*, t. 19 (1869) 439. Obsérvese que esta fórmula de juramento, con muy pequeñas variantes, es la misma reproducida más arriba, tomada de la obra de MITRE, *Historia de Belgrano y de la Independencia Argentina*, Cfr. nota 26.

(70) FURLONG cita la obra de MITRE, *Historia de Belgrano* en su edición de Buenos Aires, Buenos Aires, 1902, t. 2, pág. 213.

cuestiones religiosas, desenvolviendo su acción, aunque no siempre con acierto, en los campos de lo político y de lo militar.

Del doctor Ricardo Rojas, en el extenso estudio que dedica a la Logia *Lautaro*, en *El santo de la espada*, toma aquellas palabras por las que asegura que la *Lautaro* «no dependía de matrices masónicas, ni siquiera de otras asociaciones secretas meramente políticas. Fue autónoma, aunque toma de la Masonería su disciplina, su misterio, su jerarquía y también alguno de sus símbolos». El mismo autor había escrito poco antes que los «lautarinos» de Buenos Aires se proponían «organizar la opinión pública, fortalecer la autoridad, disciplinar la milicia, propagar la revolución y definir los propósitos democráticos de la emancipación americana».

Martín V. Lazcano, autor de *Las Sociedades Secretas Políticas y Masónicas en Buenos Aires*, obra que su autor dedicó a la Masonería Argentina, escribe así:

No he de ser yo, seguramente el único que se haya sentido confuso ante las oscuridades o inexplicables versiones históricas, y en particular sobre la «Sociedad de Lautaro», y sobre la cual se ha venido bordando una falsa leyenda: diciéndola ser rigurosamente masónica, en la creencia que con ello reflejaba un timbre de gloria para la institución masónica argentina. Cuando se ha analizado consciente y desapasionadamente la actuación de dicha sociedad, las conclusiones a que se llega, marca de por sí una definida línea divisoria con la Masonería... Absoluto convencido del carácter profano [no masón] de todas las Sociedades Secretas que han aparecido en nuestro escenario patrio, incluso la «Lautaro», he opuesto mis fundamentos de fondo contra la leyenda que pretende mantener que la *Lautaro* fue una logia masónica» (71).

Finalmente, Juan Canter, autor del artículo sobre las Sociedades secretas, aparecido en la *Historia de la Nación Argentina*, afirma, hablando de la logia *Lautaro*, que ella «no perseguía ningún fin dogmático» o antirreligioso, y eso explica el que en ella «se hallaran incorporados sacerdotes». «Sólo tenía las fórmulas externas masónicas y el ceremonial de

(71) LAZCANO, Martín V., *Las sociedades secretas, políticas y masónicas en Buenos Aires*, Buenos Aires, 1927, t. I, pág. 270.

la iniciación». Según el mismo historiador, «los fines perseguidos por la logia pueden reducirse a tres enunciados: Independencia, democracia, constitución. Antes había escrito, hablando de las logias de la época revolucionaria, que «se les asigna a todas las sociedades secretas americanas un linaje francmasón, lo que significa para mí un juicio falaz. Debemos distinguir congregaciones, sectas, fórmulas y ceremonias. Pudieron existir semejanzas de modalidades, régimen directivo, ceremonial, métodos propagativos, es decir, lo que podríamos denominar las formas externas, el ropaje, la técnica, mas nunca una esencia ritual» (72).

Canter recuerda cómo José Manuel Estrada consideró a la Logia *Lautaro* como masónica, y reprueba su errado juicio. Pero al mismo tiempo reconoce que si en sus célebres *Lecciones* incurrió efectivamente Estrada en ese error, él mismo se corrigió años después, y en forma terminante y absoluta: La Logia *Lautaro* nada tenía de común con la francmasonería. Imitaba, en efecto, su disciplina, tenía semejanzas, nada más que semejanzas con ella, pero no pertenecía a la liga del masonismo. Era una sociedad meramente política» (73).

Los testimonios anteriores son suficientemente variados, claros y tajantes, aunque no por eso menos inútiles a la vista de publicaciones tan recientes como la ya citada y póstuma de Alcibiades Lappas sobre *San Martín y su ideario liberal*, que me resisto a pensar hubiera hecho suya hoy el historiador oficial de la masonería argentina, a pesar de sus conocidas actitudes y formas de pensar no siempre coherentes con una auténtica búsqueda de la verdad, al margen de manipulaciones y falseamientos históricos que hoy más que nunca sólo desprestigian a quienes faltos de ética profesional siguen aferrados al mundo de los tópicos y falsos mitos.

(72) CANTER, Juan, *Las sociedades secretas y literarias*, en *Historia de la Nación Argentina*, Buenos Aires, 1939, t. 9, págs. 396 y 404.

(73) ESTRADA, José Manuel, *Miscelánea*, t. 3, pág. 327.

LOS MECANISMOS DE LA CLANDESTINIDAD ANARQUISTA EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XIX

Clara E. Lida
Colegio de Méjico
Universidad de Nueva York

El período histórico en el que surge el anarquismo en España comienza con la entrada de la Primera Internacional socialista, poco después de la Revolución de 1868, y concluye en septiembre de 1888, en vísperas de la fundación de la Segunda Internacional. En este período las asociaciones anarquistas pocas veces actuaron a la luz pública, y con frecuencia se refugiaron en el secreto de las organizaciones clandestinas. En las dos décadas que enmarcan la primera etapa del anarquismo español, éste vivió más de diez años de proscripción total, y varios más sufriendo ilegales persecuciones *de facto*, a nivel local o provincial. Ahora bien, recordemos que este proceso no es exclusivo de España sino que abarca amplias regiones de Europa (con excepción de Suiza y de Inglaterra), e incluye también aquellos países de América donde arraiga la Primera Internacional. Naturalmente, para los propósitos de este Encuentro, me centraré en el caso español aunque éste se imbrique continuamente con movimientos fuera de la Península.

Al examinar el problema de la clandestinidad en el último tercio del siglo XIX, no me cabe duda que éste se intensificó en sociedades que estaban en la periferia del capitalismo fabril y en las márgenes de la democracia política. Fue sobre todo en esos contextos donde los grupos sociales subalternos recurrieron a formas de organización secreta para so-

brevivir y luchar, no sólo porque carecían de espacios políticos propios sino porque en sí mismas las reivindicaciones sociales y económicas implicaban un reto al orden autoritario y oligárquico de esa Europa de economías poco desarrolladas. Allí fue donde más se exacerbó la lucha social, y donde más se agudizaron la coerción política y la violencia del poder.

A partir de la represión anti-internacionalista generalizada en Europa a raíz de la Comuna de París, podemos afirmar que la clandestinidad fue para los militantes de muchos lugares la única vía posible de acción concertada hasta la década de 1880. A nivel local, esta clandestinidad dependía en gran medida de la capacidad de reorganizar a los antiguos partidarios de las ahora prohibidas asociaciones obreras internacionalistas, y de mantener en vigor la actividad y conciencia de la clase, a pesar de las persecuciones oficiales y las zozobras de la militancia subterránea. Los escasos documentos que han sobrevivido aquí y allá atestiguan esta vitalidad, tanto en España como en el resto del continente.

Sin embargo, adentrarnos en esta materia no es fácil. El objeto mismo de la investigación está envuelto en las sombras que oscurecen todo movimiento clandestino, y la documentación no sólo está dispersa sino que es muy fragmentaria. A pesar de ello sabemos que incluso durante la más severa represión, los anarquistas supieron utilizar con excepcional destreza, imaginación y claridad los mecanismos de lucha que la historia puso en sus manos. Un análisis de los elementos esenciales de estos mecanismos nos permitiría comprender mejor cómo y por qué en el siglo pasado el anarquismo durante varios lustros pudo mantener su ascendencia sobre el movimiento obrero internacionalista en España, a pesar de las recurrentes persecuciones.

I

Antes de penetrar con ustedes en los mecanismos de la clandestinidad, quisiera que me acompañaran en un breve recorrido que me permita situarlos en el contexto histórico del tema. Muchos recordarán que en la historia de la España liberal, que en verdad comienza con la primera monarquía constitucional, la de Isabel II entre 1833 y 1868, las asociaciones obreras fueron legalmente permitidas sólo excepcionalmente bajo la Regencia de Espartero, de 1839 a 1842, y durante el brevísimo

Bienio progresista, entre 1854 y 56; es decir, durante un total de cinco de los treinta y cinco años que duró ese reinado. Tampoco los grupos políticos progresistas corrieron con mucha mejor suerte, y su presencia legal existió sólo en siete de esos mismos treinta y cinco años. Dicho de otra manera, si esas organizaciones demócratas, progresistas, republicanas y obreras fueron capaces de sobrevivir fue, sobre todo, por su capacidad de organizarse en secreto y de integrar redes de apoyo más o menos sólidas según las circunstancias, entre diversos sectores de la sociedad española, particularmente obreros y artesanos, pequeños propietarios rurales y urbanos, intelectuales y profesionales burgueses en ciudades y pueblos de España.

La Revolución anti-isabelina de septiembre de 1868 y la entrada poco después de la Primera Internacional estimularon el desarrollo público de un pujante movimiento obrero español. Sin embargo, éste no se dio de manera continua ni uniforme; los vaivenes políticos entre 1868 y 1874 no siempre permitieron una plena libertad de asociación. Esto fue evidente en 1871, cuando después de la Comuna de París el ministro del Interior, Sagasta, a instancias de su colega francés, Jules Favre, autorizó con una circular ejecutiva que autoridades provinciales y municipales reprimieran o suprimieran asociaciones políticas y obreras consideradas subversivas. Así, aunque el anarquismo no fue oficialmente proscrito, comenzó a ser sistemáticamente perseguido y limitado. A partir de enero de 1872 sabemos que este movimiento adoptó un doble nivel de organización: semi-público y semi-clandestino. En esta situación de alerta precautoria vivió los siguientes veinticuatro meses, aunque con un cierto relajamiento al proclamarse en junio de 1873 la Primera República en su fase federalista. Al mediar ese año, la Internacional española alcanzaba 30.000 afiliados que se concentraban sobre todo en Cataluña, seguida de Madrid, Levante y zonas de Andalucía. Este desarrollo tuvo una breve duración, y quedó trunco a raíz de los movimientos cantonales y autonomistas cuyo centrifugalismo amenazó al Estado mismo. La represión no se hizo esperar, y la propia República fue abolida en enero de 1874 por el golpe militar del general Pavía, que poco después dio lugar a la restauración de la monarquía. Con esto la Internacional en España quedó proscrita y sus miembros fueron duramente perseguidos. Después, en escasos cinco años de actividades más o menos públicas, el anarquismo inició entonces una larga etapa de vida clandestina que duraría

hasta 1881. Cuando ese año, a raíz de una crisis de gobierno se abrieron las puertas para el paulatino regreso de las asociaciones obreras a la legalidad, los anarquistas reaparecieron con una organización amplia que podía presumir de que ahora alcanzaba casi 60.000 asociados, de los cuales el 67% radicaba en Andalucía. Estas cifras sin duda provocarán entre ustedes asombro semejante al de los contemporáneos. ¿Cómo explicar este aparatoso crecimiento de casi el doble de miembros después de casi ocho años de represión sistemática y de clandestinidad? ¿De dónde habían salido vitalidad y fuerza tan prodigiosa, especialmente en el sur de España?

II

No cabe duda de que para empezar a responder a estas preguntas debemos comenzar por intentar descifrar qué significó la clandestinidad para un movimiento obrero como el anarquista, y cuáles fueron los mecanismos en los que éste se apoyó para desarrollarse en la clandestinidad. Si bien las ideas que sigan serán reflexiones apenas preliminares, confío que éstas sirvan para desbrozar el camino.

a) En primer lugar, importa tener presente que la clandestinidad anarquista surgió como una respuesta premeditada y racional a la violencia legalizada, y que el secreto parecía la alternativa menos vulnerable a la penetración de los depositarios del poder y poseedores del capital. Es decir, la clandestinidad fue una táctica consciente de resistencia y supervivencia contra los crecientes mecanismos de control del Estado y de quienes lo sostenían. Con característico lenguaje lo expresa a fines de 1873 la Comisión Federal, ante la represión en Sanlúcar de Barrameda: «si no os fuese permitido reuniros en Asambleas públicas, hacedlas secretas. Al efecto conviene reunirse y organizarse en grupos de diez individuos que puedan reunirse en cualquier parte, hasta en las barbas del burgués». Secreto e invisibilidad para evitar la represión pero, al mismo tiempo, desafío premeditado a los que aún en control de la fuerza quedaban imposibilitados de usarla eficazmente contra los grupos que se valían de la pequeñez y del misterio para evitar que se penetrara en sus minúsculos laberintos, invisibles para todos menos para los iniciados.

b) Es claro que en segundo lugar hay que tener en cuenta que esta táctica de la organización secreta en pequeños núcleos requiere de algo

más que de grupúsculos aislados. Para que la clandestinidad no se convierta en un círculo cerrado, enrarecido por meros rituales secretos, y cumpla una función política dinámica, exige la continua articulación e intercambio con grupos externos, tanto regionales como nacionales e internacionales. Esto lo percibió con claridad la Federación anarquista española que, a lo largo de los años de vida subterránea, mantuvo una continua actividad para evitar que la Internacional desapareciera de la Península. Para asegurar la unidad y la comunicación entre los diversos grupos, se sustituyeron los congresos generales (vale decir, nacionales) por conferencias comarcales (es decir, regionales). En el caso particular de Andalucía, incluso se crearon dos comarcas, una del Este, y otra del Oeste (que incluía Cádiz y Sevilla) para organizar mejor las provincias más numerosas en militantes. Esta reorganización no fue fortuita: respondía a una estrategia de lucha basada en la militancia activa y en el intercambio continuo de información práctica y doctrinal. Las conferencias comarcales fueron uno de los vehículos más activos e importantes para este intercambio, pero no fueron el único. De ellas surgieron también otros mecanismos de comunicación: hojas y publicaciones periódicas clandestinas, en su mayoría efímeras, aunque algunas, como *El Orden*, alcanzó más de sesenta números entre 1875 y 78, y como *El Municipio*, que de 1879 a 1880 lanzó once números en menos de un año. (De modo parentético, importa subrayar que contra lo que tradicionalmente se ha afirmado, esto denota un alto nivel de lectura, individual o colectiva dentro del anarquismo, que yo he podido verificar muy especialmente para la provincia de Cádiz). No sólo la reorganización nacional fue importante; también lo fue la continua conciencia internacionalista que impidió el aislamiento de España frente al resto de Europa. En otros países, aunque el anarquismo sufría persecuciones a raíz de la Comuna de París, la actividad clandestina tampoco cesó en ellos. Gracias a la libertad de asociación que excepcionalmente reinaba en lugares como Inglaterra y Suiza, refugiados de diversos países ahí aislados pudieron mantener activa su tradición internacionalista y publicar una prensa revolucionaria que por conductos subterráneos llegaba a los rincones más recónditos de Europa y de América. En Londres y, sobre todo en la Suiza francesa, se realizaban congresos internacionales a los que, a pesar de las dificultades, acudían delegados de España y otros países para revisar y reformular los principios teóricos y difundirlos desde esos centros a la periferia, a través de una red de contactos internacionales.

c) En tercer lugar, la clandestinidad efectiva requiere de disciplina y militancia activa, de desarrollo ideológico y de conciencia de clase. Las reuniones periódicas y discusiones colectivas servían para estimular la disciplina y la militancia de los diversos grupos, sobre los que recaía más directamente la responsabilidad de mantener una intensa actividad a nivel local y comarcal. Además, las conferencias mismas establecían los mecanismos permanentes para que en ellas se desarrollara tanto el debate táctico cuanto el doctrinal, y para expandir la lucha a un nivel amplio, regional y nacional. Durante esos años, la preocupación por aunar las discusiones teóricas a la práctica, es decir, a la lucha contra la represión, fue ganando terreno dentro del anarquismo. Esto dio lugar a una doctrina conocida como «propaganda por el hecho», cuya meta consistía en difundir activamente las ideas anarquistas así como la conciencia de clase a través de la lucha revolucionaria. En este contexto, podemos hipotetizar que con la clandestinidad y el cierre de caminos legales accesibles a individuos y grupos al margen del poder, el movimiento anarquista se volcó a la violencia no como fin, pero sí para reemplazar el orden existente por otro que, en última instancia no legitimara la violencia social y política sino que la hiciera innecesaria. Es más, sin duda dentro del contexto represivo de los primeros años de la Restauración, «la propaganda por el hecho» fue una manifestación práctica de la lucha de clases, y a medida que ésta se expandió, la acción y la violencia revolucionaria se integraron a la ideología del anarquismo. Esta dialéctica de la violencia y de la represión a partir de esos años formó parte esencial de la vida clandestina con sus oscuras pero tenaces luchas.

d) En cuarto lugar debemos subrayar que si bien la existencia clandestina exige la vinculación continua de los pequeños grupos entre sí y con organizaciones más amplias, también requiere de una estrecha cercanía a la cultura tradicional de sus miembros y a su realidad social. Sólo esta integración puede legitimar las tácticas secretas al imbricarlas con la comunidad y con la clase. Las normas de conducta y de solidaridad que guiaban el comportamiento de los proletarios anarquistas rara vez estaban escritas pero su práctica constituía parte de una longeva tradición de hermandad comunal y de clase, en particular contraposición con las normas impuestas desde el poder económico por propietarios y capitalistas, o desde el Estado por políticos y legisladores. En los contadísimos documentos que han logrado sobrevivir el secreto de aquellos

años, observamos entre los anarquistas preocupaciones muy precisas y continuas por la vida municipal, con sus autonomías y tradiciones comunitarias; por la solidaridad con los «inútiles para el trabajo» —los viejos, los enfermos, los débiles—; por la instrucción y su «aplicación conveniente en la localidad»; por el respeto mutuo y el reparto de las cargas públicas entre todos los adultos capaces. En fin, reconocemos una preocupación por la solidaridad comunal en todas sus manifestaciones, expresada en una suerte de moral social basada en una idea justiciera de las normas morales y obligaciones mutuas, de las responsabilidades de los individuos dentro de la comunidad, del consenso y del bien común como apasionadas categorías políticas.

Dentro de esta vinculación con la cultura tradicional, a nivel local la clandestinidad recurre a la tradición del secreto juramentado, como ceremonia de iniciación semejante a la de hermandades y gremios. Con los masones y otras sociedades secretas de principios del XIX, esta tradición de los *juramentos secretos* se transformó en la de *juramentos de secreto*, severamente castigados si se rompían; esta práctica la recogió también el anarquismo. La idea de castigar a cualquiera que revele «la existencia [del] grupo o manifieste alguno de sus acuerdos y deje de realizar el hecho a que se haya comprometido», según reza un raro documento de la época, era ante todo una medida de protección mutua para todos los confabulados. Pero esta severidad tiene implicaciones que la relacionan con la tradición del respeto y del honor en la familia. Así, comprometer al grupo era tan grave como deshonorar a una familia, ya fuera la propia o ajena, y esta afrenta se podía llegar a pagar con la vida, ya que el propio grupo era como una familia política. En otro raro documento sobre una pequeña asociación anarquista clandestina, llamada la Mano Negra, que di a conocer hace varios años, se establecía que el que violara el secreto del grupo podría ser castigado hasta con la muerte. Hay quienes han querido ver en testimonios como éste la mano malévola de la Policía para desacreditar a los anarquistas, y han cuestionado su autenticidad precisamente por este llamado al castigo que consideraban inverosímil. Esta visión no sólo implica ignorancia de la larga tradición de castigar a los juramentados que rompieran el secreto, sino desconocimiento de la muy longeva tradición de lavar la deshonra de una familia con sangre, plasmada toda a lo largo de la literatura castellana hasta bien entrados nuestros días. Esto queda de manifiesto de manera excep-

cionalmente clara cuando al leer los procesos celebrados contra los supuestos miembros de la Mano Negra, acusados de haber matado a un compañero que con su conducta había afrentado al grupo, nos topamos con que el padre de la víctima declara que si su hijo alguna vez le hubiera faltado al respeto, él mismo lo hubiera matado. Así, en un breve diálogo, responde con firmeza e indignación al fiscal que le pregunta si el hijo alguna vez lo deshonró:

«¿A mí? ¡Cá! No señor. ¡Qué disparate! Yo soy hombre que si me faltara un hijo el respeto le mataba; sí señor; porque mi padre me crió a mí muy bien y yo también he educado como Dios manda a mis niños, y antes que me faltaran, o los mataba o ellos me mataban a mí» (*Proceso*, p. 190). En medio de un juicio público para condenar a los supuestos asesinos de su hijo, el propio padre habla de matarlo por faltas de conducta, sin despertar el menor reparo de jueces, abogados testigos o acusados.

Creo que a partir de este breve ejemplo, ahora comprenderán ustedes mejor las normas que conformaban una longeva tradición de relaciones sociales basadas en centenarios códigos de honor. Estas normas regían a todos los que se insertaban en aquella sociedad, y eran conservadas y transmitidas por individuos y grupos, consanguíneos o no. Pienso que también queda claro que los anarquistas en esto no fueron excepción, ya que sus agrupaciones lejos de estar divorciadas de las realidades de la comunidad, estaban íntimamente ligadas a ellas. Sin embargo, es en la clandestinidad donde los anarquistas integraron un sistema de creencias y valores en el que la mezcla de lo antiguo y de lo nuevo aunó la cultura local a la ideología de clase.

e) Finalmente, en esta serie de mecanismos que caracterizan la clandestinidad, hay que incluir lo que ésta tenía de estrategia de negociación con propietarios y patronos, cuando al movimiento obrero le estaba vedada la defensa pública y legal de sus intereses. Debemos, además, tener en cuenta que la práctica clandestina contaba con la violencia como táctica inseparable. En ausencia de reglas y códigos explícitos que legislaran las condiciones y relaciones de trabajo, los anarquistas, por medio de una presión aparentemente informal, pero apoyados en el consenso tácito de la comunidad, lograban acuerdos y ventajas concretas. Creo que dadas estas circunstancias, sería exacto definir la clandestinidad acompañada de la violencia táctica, como una forma de negociación co-

lectiva que en ausencia de una exigencia sindical abierta servía de presión oculta pero efectiva para impedir el deterioro creciente de los jornales y condiciones de trabajo. Este mecanismo se nutría del vivo anhelo de la clase trabajadora de regular el trabajo y la producción al margen de las condiciones del mercado y las presiones del capital, cuyas riendas tenía casi siempre el patrón.

De hecho hemos registrado numerosos casos en los cuales la falta de respuesta inmediata a las demandas de los trabajadores en campos y fábricas provocaba acciones que afectaban directamente los intereses de propietarios y patronos. En Andalucía, por ejemplo, los incendios y otros ataques a la propiedad eran señal clara de que los proletarios agrícolas que carecían de otras posibilidades de negociación sindical, adoptaban la violencia como estrategia invisible de presión, bajo la esperanza de obtener con hechos lo que no habían logrado con la razón. Es cierto que la primera reacción de quienes controlaban el poder no era negociar sino reprimir, pero a menudo esto se veía frustrado porque, como bien recordaba un contemporáneo, ni guardias ni pastores ni jornaleros ni «nadie había visto nunca nada, y nada [podía] averiguarse jamás». Con esta táctica, semejante a la de una guerrilla, en la que los hombres y las mujeres autores de estos ataques desaparecían fundidos en la comunidad, quienes deseaban proteger su propiedad, frustrados en su afán de poner fin a estas acciones, *volens nolens* acababan por negociar las condiciones de trabajo, por mínimas que fueran.

Para finalizar, permítanme a modo de conclusión, retomar algunas de las líneas centrales de estas páginas. Ante todo, debe quedar claro que a diferencia de otros movimientos clandestinos, el éxito de la estrategia anarquista no consistió solamente en sobrevivir los años de persecución, sino que su gran logro fue crecer y llegar hasta la legalidad de 1881, con su organización a salvo y con nuevos seguidores. Este logro se debió, sin duda, al buen funcionamiento de los mecanismos que hemos analizado. La imbricación de los anarquistas con la comunidad y con la clase, de los grupos entre sí, y de éstos con el movimiento nacional o internacional, le dio a esta clandestinidad un perfil excepcional. Mientras otros movimientos habían hecho del secreto un rito válido en sí mismo, o un mero vehículo de supervivencia ante la persecución, el anarquismo desarrolló en la clandestinidad los mecanismos estratégicos e ideológi-

cos que le permitieron crecer y expandirse, a la vez que mantener su arraigo en la tradición y en la cultura de su clase.

Sólo cuando las demás clases alcanzaron a comprender estos mecanismos y minarlos, adoptando o desarticulando algunos de ellos, fue que el anarquismo comenzó a sufrir serios reveses. Paradójicamente, lo que el anarquismo tuvo de original y dinámico durante la clandestinidad, lo fue perdiendo cuando al volver a la vida pública, las nuevas embestidas del poder lo colocaron a la defensiva, en una lucha desventajosa frente al manejo de instrumentos jurídicos, institucionales y políticos de los que el anarquismo, por definición, estaba al margen. Esto podría explicar en parte el desconcierto y la disgregación del movimiento en los últimos lustros del siglo, y su paulatina recuperación solamente a partir de una renovación ideológica y de la revisión de sus tácticas y estrategias de organización y de lucha al comenzar este siglo. Pero esa es otra historia que nos aleja de la clandestinidad decimonónica, y que no nos corresponde explorar aquí.

Comunicaciones



LA GUERRA DE RESTAURACION. LOS CONSPIRADORES DOMINICANOS ANTE LOS TRIBUNALES ESPAÑOLES (1861-1865)

M.^a Magdalena Guerrero Cano

Universidad de Cádiz

Dice Ricardo Pattee:

«Volver a formar parte de la nación española no significaba hacer violencia a las costumbres, modo de pensar, ni estilo de vida de los dominicanos» (1).

Parece que en España la Anexión de Santo Domingo en 1861, fue bien recibida por el pueblo y el Gobierno. En Europa estaba presente el espíritu de la Santa Alianza, por el que todas las naciones volvían a sus antiguos dominios. España acababa de ganar la guerra de Marruecos (2) y Santo Domingo que había sido el primer dominio americano, ahora se ofrecía para volver a formar parte como una provincia española. Pedro Madrid no tenía un completo conocimiento del estado, ambiente y

(1) PATTEE, Ricardo: *La República Dominicana*. Ediciones Cultura Hispánica. Madrid, 1967, pág. 136.

(2) El 15 de agosto de 1862, desde Barcelona, la Junta encargada de perpetuar el recuerdo de la Guerra de Africa, remite varios prospectos a Santo Domingo, invitando a las autoridades de la ciudad a conmemorar el acontecimiento. Archivo General de Indias, Cuba, leg. 970-B.

posibilidades de la isla, sobre todo desconocía la profundidad del sentimiento independentista (3), y el grave problema económico.

Por ello la disconformidad de algunos sectores dominicanos con el nuevo estado político, fue pronto manifiesta.

Nosotros pretendemos presentar aquí varios casos de procedimiento criminal militar o sumarias. Los procesos militares en Santo Domingo se tenían que ajustar en modo y forma a la Real Orden de 5 de diciembre de 1859, reformada en La Habana el 1 de marzo de 1860 (4). La reglamentación que pretendía agilizar todos los trámites pertinentes al caso comprendía once puntos:

Los dos primeros establecen que inmediatamente a la notificación del delito militar o común, se instruyera averiguación por un oficial, procurando terminar en tres días y comunicarlo al gobernador o comandante militar.

El 3° y 4° disponían practicar todas las diligencias indispensables para acreditar la existencia del delito y su autor, pero no otros incidentes que confundieran el hecho principal.

El punto 5° hacía referencia a que si el fiscal consideraba que el hecho criminal probado mereciere fallarse en Consejo de Guerra, era el comandante militar del distrito el que acordara dicha medida, denegándola si le pareciere improcedente.

El punto 6° consideraba no necesario el careo de los testigos con el procesado; y el 7° la forma en que había que hacer llegar los procesos a la Capitanía General.

El punto 8° se refería al caso de que no pudiera acreditarse quién cometió el delito, o que éste fuese leve. Entonces el fiscal propondría el sobreseimiento de la causa y la corrección procedente para castigar al reo. Siendo el auditor de guerra de la Capitanía General el que pronunciaba resolución definitiva.

Los tres últimos puntos decretaban la corrección para las pequeñas faltas del servicio o la mala conducta; que las sumarias para castigo o

(3) Sentimiento desarrollado en un pueblo que sufría los continuos avatares de la política europea, siendo elemento de canje en muchos de los tratados firmados por cancillerías foráneas. TRONCOSO SANCHEZ, Pedro. *Las guerras europeas de Santo Domingo*. En «Clio» (Ciudad Trujillo, R.D.) XXIII, n.º 102 (enero-marzo, 1955), págs. 1-14. A lo que se unía la persistente presión haitiana que le forzaba a tomar las armas una y otra vez.

(4) AGI, Cuba, leg. 970-B.

amonestaciones a cabos o sargentos debían dirigirse a los subinspectores de armas; y que en las causas contra oficiales, el fiscal debía ser nombrado por el capitán general.

Aunque estas sumarias aparentemente no tengan hilazón con los movimientos militares que dieron lugar a la Restauración, profundizando en ellas, sí son botón de muestra de otras que con similares características de clandestinidad, luego fraguaron en los momentos clave de la lucha emancipadora.

La primera se entrelaza con las disidencias surgidas inmediatamente de la Anexión. La segunda, cuando pasados algunos meses se empezaba a percibir que la nueva reincorporación de Santo Domingo a España era un fracaso y que ésta anteponía su política exterior a los intereses particulares de la nueva provincia. La tercera —pensamos— es clave en la preparación del levantamiento que dará lugar a la guerra de Restauración. La cuarta y última es ya próxima la salida de los españoles, cuando los dominicanos pretenden restablecer su anterior economía, reavivando su antiguo comercio. Al mismo tiempo que lo gravoso de la situación y las escasas subsistencias, es el futuro previsible lo que empujaba a los dominicanos a pasarse a las filas rebeldes que contando con el apoyo haitiano ofrecían mejores perspectivas.

En concreto, los momentos claves en que los dominicanos discor-des con la Anexión, por unos medios u otros, mostraron su desacuerdo con la unión a España. La punta del iceberg que se percibió en el plano jurídico, de todo el movimiento clandestino que conseguiría la independencia. La confabulación y maniobras secretas de las fuerzas restauradoras dentro de las líneas españolas. El espionaje a favor de Haití y del ejército restaurador, los disidentes y desertores, tanto paisanos como militares, que se pasaban al ejército enemigo y que así podían ayudar a sus compatriotas que permanecían en la zona española.

Desde el día siguiente de la proclamación de la Anexión, el 18 de marzo, surgen brotes esporádicos de disconformidad en San Francisco de Macorís y Moca, que inmediatamente se sofocan. Los padres de la patria se sintieron frustrados. El primero en reaccionar es Francisco del Rosario Sánchez que incita a los dominicanos que vivían en Curaçao a formar una Junta Revolucionaria que dirigiera todos los esfuerzos antianexionistas (5). Se trasladó a Puerto Príncipe y en junio pasó la frontera

(5) SEVEZ, Francisco: *Pedro Alejandrino Pina*. En «Clio» (Ciudad Trujillo, R.D.) XXII,

dominicana y con sus compañeros tomó Las Matas de Farfán, el Cercado, Cochimán y Neyba. Pero veinte de ellos fueron capturados y un consejo de guerra presidido por Domingo M.^a Lasala los condenó a muerte. Sánchez fue fusilado el 4 de julio en San Juan de la Maguana (6).

España era conocedora de que la retaguardia de todo el movimiento nacionalista dominicano era Haití. Por ello cualquier tipo de comunicación que tuvieran los habitantes del país con sus vecinos, era inmediata causa de sospecha.

La comarca donde se desarrollaron los hechos expuestos que costaron la vida a Sánchez y sus compañeros, y las mismas fechas es el escenario de la primera causa que traemos a colación (7).

El general comandante de Neyba, Domingo M.^a Lasala —el mismo que presidió el juicio de Sánchez— escribe al capitán general informándole que la vecina Ramona Recio —soltera y de profesión «pocatlilla»— escribió una carta a Haití. Lasala se personó en el domicilio de la mujer y consiguió que una copia de la misiva fuera «capturada», y añade que «ha tomado todas las medidas de impedimento de comunicación con el enemigo».

Por ello pide consejo sobre lo que hacer con dicha señora que está encarcelada. También da cuenta de que la comarca pasa por una época de triste miseria y

«habiendo pasado en épocas anteriores muchas armas, hoy quiero poner toda la vigilancia para que no suceda un acontecimiento semejante».

La carta de la que Lasala consigue la copia estaba dirigida a Juan Florián en Pueblecito. En ella se reclamaba un burro que siendo propiedad de la interesada, había entregado un hermano de ésta de nombre Máximo, al destinatario de la misiva. Hacía constar que siendo ella la única dueña exigía:

n.º 101 (octubre-diciembre, 1954), págs. 191.

(6) G(ARCIA) Lic. L(eonidas): *Misceánea Histórica*. En «Clio» (Ciudad Trujillo, R.D.) XXII, n.º 100 (junio-septiembre, 1954), págs. 133-140.

(7) Archivo General de la Nación. Santo Domingo. Anexión, leg. 1.

«que lo sostenga porque en cualquier tiempo es usted el responsable de él. Usted sabe que a ninguna persona puede usted entregar ese burro, sólo a mí».

Y añade:

«llo e sabido que su nieto Suruco lo ha vendido, pero me conformo con él o con el equivalente».

Dadas las relaciones comerciales establecidas en la frontera dominico-haitiana, la fácil comunicación entre las dos comunidades, la época de triste miseria de la que habla Lasala y la escasa existencia de animales de carga, es verosímil que la carta en realidad tenga por motivo la disputa del burro, pero cualquier otra mercancía podría sustituir al animal.

La sospecha la vemos confirmada por cómo repararon en la carta las autoridades del momento, las circunstancias que rodearon al asunto, el interés que se muestra en la identificación y cuidado del burro. Todo ello nos revela un empeño especial que contrasta con el conocimiento que tenía de que Suruco había vendido el burro y que se conformaría con el equivalente. ¿No es paradójico? ¿No es demasiado interés en torno a un burro? Por todo ello sospechamos que en realidad lo que se ventilaba eran otros objetos como podían ser armamento y municiones, dado que Lasala advierte que por la comarca se pasaban en épocas anteriores muchas armas.

Además estando Ramona Recio en prisión, se le interroga y se averigua que la carta original era del 11 de junio y la copia del 12 de agosto. Ella lo explica alegando que se equivocó el amanuense que hizo la carta. Aunque admite que sabía que estaba prohibido mantener comunicación de palabra o escrito con Haití.

El pleito pasó sin más trascendencia y en la documentación conservada no se contienen más noticias. Sospechamos que no se pudo probar nada y que la Recio pocos días después estaría en libertad. Pero como hemos dicho más arriba, creemos que es una muestra que aflora de las conexiones que por estas fechas tenían lugar en la comarca. La vuelta de España a la isla no fue del agrado de Haití, que celaba por su unión con los dominicanos para formar un solo país. Este motivo es por el que, a escondidas o a las claras, apoyaron los levantamientos y la Res-

tauración contra España. Ayuda que se prestaba a través de la frontera. Eso, creemos que explica el que todas las sumarias que presentamos tengamos por escenario la comarca vecina a Haití.

Puesta en marcha la Anexión, Santana, flamante capitán general, veía cómo era desplazado y los dominicanos suplantados por españoles recién llegados. El 7 de enero de 1862 alegando su mal estado de salud, renuncia al cargo, que se le acepta el 28 de marzo (8). La dimisión coincide con el plan de recuperación del territorio en otro tiempo dominicano y ahora en posesión de Haití. Se pretende la vuelta a los límites fijados en 1779 por el tratado de Aranjuez, lo que significaría la recuperación de Banica, las Caobas, Hincha, San Miguel y San Rafael.

Santana proyecta el envío de 4.000 hombres, la construcción de unos barracones y reclama dinero para la operación. Pero para que sus decepciones se vean completas, el 22 de marzo de 1862, el ministro de la guerra O'Donnell, escribe al dominicano atrasando la operación, porque se acercaba la época de los fuertes calores y la operación que se ha proyectado como terrestre-naval necesita de los barcos que vienen de camino. Además se restringían los gastos y sólo se autorizaba la intervención de uno o dos batallones. En junio quedó definitivamente aplazado el proyecto de recuperación (9).

Este es el marco geográfico de la investigación que se hace sobre el tráfico y las comunicaciones que con los vecinos se mantenían. Haití conocedora del plan de recuperación se preparaba para la defensa. En los meses próximos la región oriental dominicana no perdería actividad.

Por mantener tráfico con los haitianos son acusados Pedro Curro, Venancio Gil, José Ramires, Sotén Sambra, Manuel Sanjuanero, Norberto Cuevas, José Sánchez y José Ignacio (10). El fiscal fue Francisco Abreu del Monte, coronel primer jefe del batallón de la Victoria; su ayudante, Manuel López de Castro, actuaba como secretario.

El proceso tuvo su origen en una alegación que el gobernador militar de Azua envió el 4 de octubre de 1862 al capitán general. Comunicaba cómo el comandante de armas de Barahona, acompañado del co-

(8) AGI. Cuba, leg. 985 A.

(9) AGI. Cuba, leg. 986 A.

(10) AGI. Cuba, leg. 1013 B.

ronel Angel Félix (11) pasó a «Petistrón» para detener a los acusados el 30 de septiembre. Del interrogatorio realizado por el alcalde Pedro Nolasco había resultado que aquellos estaban en tráfico y comunicación con los haitianos. Además de que en su viaje a Haití llegaron hasta «Jacmel» y «Gran Puent», donde se presentaron a las autoridades haitianas, que les reprocharon que fueran tantos sin pasaporte. Pero lo interesante es que allí había algunos dominicanos, cuyos nombres no recordaban, que les encargaron que no tomaran parte en la cuestión que se iba a presentar por los límites y que de hacerlo se unieran a ellos y a los 4.000 que ya estaban dispuestos, a cuyo frente se pondría Domingo Ramírez y Campoy (12). Estos dominicanos se opondrían a la toma de los pueblos en poder de Haití, para lo que contarían con la ayuda de la marina norteamericana.

Venancio Gil y Pedro Curro añadieron en su declaración que el comandante militar de Gran Puent les dijo que les podrían facilitar auxilios de fusiles y municiones para que formaran parte de la guerrilla, pero que ellos mismos se tenían que buscar sus propios jefes, recomendándoles para el cargo algunos descontentos con la dominación española como eran los militares Pedro González (Nonó), Angel Félix y Marcelino Heredia, además de darles recado para Pedro González de que se pusiera en comunicación con él.

Manuel Sanjuanero dice que se quedó en «Gran Puent» con José Sánchez, y Soten Sambra alega no saber nada. José Ramírez confiesa haber ido más de una vez a comprar a Haití, Feliciano Avila dice no haber ido nunca. Se pretende la captura a José Sánchez que anda huyendo en «Petistrón» y de Norverto Cuevas que se halla en las «Salinas», jurisdicción de Neyba.

En las mismas declaraciones se averigua que de Neyba, San Juan y las Matas iban los dominicanos con mucha frecuencia a comerciar a Haití.

Inmediatamente se publica la orden de que los implicados como posibles cabecillas se presenten. Así lo hace Pedro González que declara conocer a los acusados pero que nunca ha tenido trato con ellos, ni ha re-

(11) Poco después este coronel del ejército restaurador se distinguiría en la campaña del Sur. Para primeros de 1864, ya general, Angel Félix dirigió el ejército que se enfrentó con el de La Gandara.

(12) Ya había dirigido otros levantamientos en 1860.

cibido ningún encargo. Niega conocer al comandante militar de «Gran Puente», por lo que es difícil que éste quisiera comunicarse con él.

Angel Félix en el momento que se enteró de la acusación, se presentó alegando su inocencia. Dice que sólo habló con Venancio Gil cuando estuvo en «Petistrón» acompañando al comandante militar de Barahona —viaje que da lugar a la causa— y este Gil fue quien le inculpó. Tampoco añade nada nuevo la declaración de Marcelino Heredia.

Igual sucede con la de José Antonio Cumbreiro, Rafael Peña, Juan de Vargas —hermano de Pedro González—, Elías Franco, Pedro Nolasco, Rosendo Nín, José Ignacio Perdomo, José de la Paz y Genaro Nolasco.

Finalmente Norverto Cuevas es apresado y confiesa haber realizado comercio de cera y lienzos con Haití, sin tener otro tipo de relación. Que por eso, cuando se enteró de que iban a prender a Curro y sus compañeros de viaje se fugó desde el pueblo de «Salinas». Que conoce a José Sánchez —Mañicos—, con quien ha estado preso en Barahona, pero que no sabe nada de su fuga.

Nos sorprende, dadas las condiciones de fecha y lugar, que todo quedara oficialmente para el fiscal del caso, según su informe, en:

«que fueron a Haití sin pasaporte y sin dar conocimiento a la autoridad a vender cera y comprar unos lienzos, siendo esta clase de comercio que sostienen con los haitianos el que aparece y llaman Tráfico».

De lo de los pueblos de la frontera, sólo hay lo que se declaró ante Pedro Nolasco:

«sin que resulte otra prueba que haga apreciar a manera alguna este extremo».

Ni tampoco tenga relación con lo que declaró Pedro Curro de que Domingo Ramírez a la cabeza de más de 4.000 hombres

«entorpecería los límites de la división y no permitiría la entrega de los pueblos por tener a su favor a los Americanos que los protegerían por la mar».

Y el comandante militar de Gran Puent les ofreciera fusiles y municiones y les indicara a quien dirigirse para hacerlo su jefe. De eso no se ha cumplido nada, porque Curro declara no haber visto a González. Tampoco se prueba que éste fuera quien enviara a aquél a Haití.

Los denunciantes son Rosendo Nín, Elías Franco y Juan de Vargas, pero el parte que dieron era de referencia, no fueron nunca testigos presenciales.

De los ausentes José Sánchez y José Ignacio Rosillo no hay pruebas de culpabilidad, estando atribuida su ausencia al temor de ser puestos en prisión. Por esta falta son condenados a cuatro meses de cárcel, igual que Norverto Cuevas.

Los demás sólo fueron castigados con la prisión cumplida. El asunto concluía el 11 de diciembre de 1862, a final del mes el auditor de guerra exponía:

«De todo se puede abusar, hasta de los procesos, pues no era conveniente la formación del presente para saber si media docena de personas traficaban o no con Haití, y con pasaporte o sin él».

Es posible que todo el complejo aparato que era el tribunal de guerra estimara que el proceso se ofreciera

«con base y primeros fundamentos graves para terminar después en punta como las pirámides».

Más, cuando no se había conseguido ningún tipo de pruebas ni declaraciones acusatorias. Pero sin duda era, como ya hemos dicho, una muestra más del ambiente en el que las actividades clandestinas se sospechaban y la sublevación potencial se auguraba.

La tercera muestra que presentamos es una sumaria seguida contra el coronel de las reservas Juan Rendón y el paisano Nicolás Fortuna, acusados de esparcir noticias alarmantes. El caso se inicia el 3 de marzo de 1863. Tiene como antecedentes el que a raíz de la Anexión, el 3 de junio de 1861, la Junta de Gobierno en ausencia de Santana, había decretado que serían juzgados como conspiradores los que propagaran noticias falsas o hicieran cualquier tipo de propaganda. La situación política se había degradado tanto que a finales de 1862 el capitán general Rivero es-

cribía a Madrid, dando cuenta de que había señales alarmantes de descontento y añadía que no contaba con fuerzas militares suficientes para encarar una situación de emergencia. El 28 de febrero siguiente aparecía un Bando con cuatro artículos de los que el 1.º declaraba

«en estado de sitio todo el territorio y sujeto por lo tanto a todas sus consecuencias legales mientras duren las actuales circunstancias».

El segundo disponía la creación de una Comisión Militar ejecutiva en Santiago de los Caballeros para fallar en causas de conspiración, infidencia y rebelión. El tercero declaraba como sujetos a la Comisión, a los reos con armas o hechos, partidarios de gobiernos abolidos e incompatibles de la monarquía española, los participantes en reuniones conspiratorias, los que seducen a otros para apartarlos de la obediencia a las autoridades y los que esparciesen alarmas. El último artículo facultaba al comandante general de Santiago para nombrar a los componentes de la Comisión, para todo lo que se relacione con dicho tribunal (13).

El caso (14) se abre cuando el comandante militar de San Cristóbal, José M.^a Malo, escribe a la capitanía general, dando cuenta de que el coronel de las reservas Juan Rendón (15) se le había presentado quince días antes diciendo que estaba de paso.

Cuando el comandante creía que Rendón ya estaba en su domicilio de Higüey, resulta que lo vuelve a encontrar en San Cristóbal, justificándose con que había venido el día anterior de Santo Domingo y quería hablarle reservadamente.

En la conversación le participa que tiene permiso del capitán general para ir a las Matas, pero que por Nicolás Fortuna (16) se había en-

(13) AGI, Cuba, leg. 948.

(14) AGI, Cuba, leg. 1014 B.

(15) El coronel de las reservas Juan Rendón intervendría con las fuerzas restauradoras que se levantaron en el Sur en septiembre y octubre de 1863. Formó parte del ejército que dirigió el general José Durán, y a principios de 1864 organizó en Verttes (Haití) una conjuración contra el sanguinario Pedro Florentino y lo asesinó. Con ello renació la confianza y muchos habitantes del sur se alistaron en la causa restauradora.

(16) A partir de 1863 aparece Gume Fortuna como práctico de la frontera haitiana, ayudando al general José Cabrera a acosar a las columnas españolas.

terado de que Santana con mil hombres se preparaba para invadir la capital en cuya Puerta del Conde había un letrero que decía «Sitio a Santo Domingo».

El general José M.^a Pérez (17) le había aconsejado que se fuera para las Matas, pero Rendón había decidido quedarse en San Cristóbal y ayudar en lo que hiciera falta al comandante Malo. Como no puede presentar salvoconducto es arrestado.

Nicolás Fortuna, natural de las Matas, había sido apremiado para que volviera a su pueblo, no lo había hecho, y ahora también es arrestado.

Actúa como fiscal en averiguación de la sumaria el comandante de ingenieros Mariano Buelta y San Bartolomé y como secretario el teniente Marcelino García Obregón.

Interrogado Ramón dice que obtuvo pasaporte en Higüey para ir a las Matas con objeto de recoger ganado de su propiedad, pero que fallándole el peón que traía, pidió permiso al capitán general para continuar el viaje, lo que le fue denegado hasta que el gobernador de Azua informara sobre él. Aprovechó esa espera para ir a San Cristóbal a solucionar un asunto, con otro pase que había conseguido.

Entonces desistió del viaje a las Matas y el capitán general le concedió pase para regresar a Higüey. Volvió a San Cristóbal para recoger una caballería y allí fue arrestado. En esta declaración niega haber hablado con alguien de los acontecimientos políticos de la isla, incluso con el general José M.^a Pérez.

En su declaración, Fortuna repite lo declarado anteriormente, e informa de que:

«oyó a dos morenos que no conoce, hablar de un general que venía con muchos hombres como del Seibo, que vio también unos papeles pegados en la puerta del Conde, aunque no sabe lo que decían por no saber leer y que esto sólo dijo a su primo temiendo que recibiera en su viaje algún perjuicio».

(17) El general José María Pérez formó parte de la comisión clasificadora que el gobierno español formó en 1861, para reconocer los empleos y grados de algunos militares dominicanos. Intervino con el ejército español en numerosas hazañas y murió en un enfrentamiento en Guanuma.

Justifica su estancia en las Matas porque vino con el objeto de trabajando, ganar y hacer algunas compras para casarse. Declara que sólo estuvo preso menos de un mes, en 1860, a raíz de los acontecimientos de Domingo Ramírez, en que el general Suero lo detuvo por haber ido al Cercado.

En la ampliación de la indagatoria, el coronel Rendón confiesa que el comandante militar de Higüey no le concedió permiso para pasar a Santo Domingo, porque estaba en aquella confinado desde agosto de 1861, por una disputa con el general Suero. Esto lo confirma en su testimonio el general Eusebio Puello, gobernador político y militar de Azua. Rendón justifica su traslado con que quería solicitar que se le levantara el destierro.

También declararon sin aportar datos nuevos Manuel Rodríguez, José M.^a Mella, Manuel de la Cruz, Santiago Rodríguez (18), otro Manuel Rodríguez, el general José M.^a Pérez, el coronel Deogracias Linares, comandante militar de Higüey; el teniente coronel Paulino García, jefe interino de Capitanía General; Merced «Bernavela» —Marunga—, y José Ogando; comadre e hijastro de Rendón y quienes le acompañaron en el viaje. Es de señalar la declaración que sobre el inculcado hizo Domingo M.^a Lasala, comandante militar de las Matas:

«hombre de malos hechos que se ocupaba de marotear añadiendo a esto todos cuantos males pudiera obrar, como es público y notorio en esta frontera, que se encuentra confinado en Higüey y por haberlo prendido el excelentísimo general Pedro Santana en San Juan en donde le pegaron un par de grillos y lo remitió a Santo Domingo».

- (18) El personaje que aparece aquí con este nombre, sin duda no puede ser el prestigioso general restaurador Santiago Rodríguez, porque éste tras la independencia de 1844 fundó Sabaneta. Luego en estas fechas debía ser un hombre de alguna edad y el personaje que aparece aquí confiesa tener sólo 35 años. Además el general Rodríguez no pudo prestar declaración el día 11 de marzo, porque desde el día 5 en que se tomó Sabaneta, este general huyó a Haití, donde permaneció hasta las vísperas del 15 de agosto en que tuvo lugar el levantamiento de Capotillo. El general nació en Santiago y en el momento de iniciarse la Restauración vivía en Sabaneta. El homónimo testigo declara ser natural de Santo Domingo, donde estaba avecindado.

Es el único testimonio que tenemos en este sentido, aunque bien, los otros cuando se pronuncian sobre la conducta particular de Rondón, sólo la califican de «regular» y ese adjetivo puede encerrar muchos matices.

El 28 de marzo —1863— salen los dos acusados de la cárcel, pero con la condición de no abandonar la ciudad. Sólo reconocen a Rendón la culpa de haber abandonado Higüey cuando se le había negado el permiso, por lo que consideran como suficiente pena, la prisión sufrida. A Fortuna no le hallan culpabilidad alguna. La sumaria es sobreseída y los inculpados quedan obligados a volver a su lugar de origen.

Por las declaraciones de los presuntos culpables y de los testigos sabemos que Rendón salió de Higüey el 7 de febrero y llegó a Santo Domingo el día 11. El 27 del mismo mes debía estallar el movimiento que dirigido por el general Santiago Rodríguez, se había estado preparando en el norte y noroeste de la antigua república. Simultáneamente debían levantarse Puerto Plata, Moca, La Vega, San Francisco de Macorís, Santiago, San José de las Matas y otras poblaciones. Pero una infiltración confirmó las sospechas españolas de la conspiración que se estaba preparando. Por ello hubo que adelantarla, el 21 se dio el golpe de Guayubín que fue un éxito, pero los días siguientes en Sabaneta, Montecristi y Santiago fue un total fracaso.

Presentadas las fechas en que Rendón sale de Higüey para trasladarse a las Matas, y los días que estaban señalados para los levantamientos, no nos queda más remedio que sospechar que ambos sucesos tenían relación, más cuando también se desarrollan en la misma comarca geográfica y Rendón va a resultar a los pocos meses un militar señalado en la Restauración. Los testimonios del caso presentado no confirman nuestra sospecha, pero puestas en la balanza las posibilidades de relación entre ambos hechos y las dificultades, indudablemente nos inclinamos por las primeras.

El último caso (19) se fecha en abril de 1865. Aunque también tiene relación con el «enemigo», es muestra de la proximidad con que se veía el retorno a la normalidad anterior a la Anexión. De esto la mejor expresión es la reglamentación y protección que se quiere brindar al comercio. Aparecen decretos (20) que rebajan los derechos de exportación

(19) AGI, Cuba, leg. 1014 B.

(20) *Actos y doctrina del Gobierno de la Restauración*. Por Emilio RODRIGUEZ DEMO-

y fijan los de importación. Se estaba gestionando el canje de prisioneros (21) y se inician las negociaciones para la evacuación de las tropas españolas, previas al abandono de la isla. El 1 de mayo aparece el decreto de abandono (22) firmado por Isabel II.

Por todo ello nos sorprende lo absurdo de la alegación que da lugar a esta sumaria, tanto por lo avanzado de las fechas como por la inconsistencia del delito denunciado.

El 23 de abril el general Felipe Alfau cursa un parte del comandante de las reservas en Santo Domingo, Pedro Gantreau, en el que se denuncia a José Ruiz por

«haber sido sorprendido en el campo con dirección para el enemigo, según lo comprueba tener tres vestidos puestos y las dos cartas que acompaño».

Presentadas las cartas referidas, se comprueba que ambas van firmadas por Socorro Sánchez y destinadas a San Cristóbal, que para estas fechas era zona restauradora. La primera va dirigida a Pedro Moreno con el objeto de que cuando se acabe la guerra

«que ya es muy pronto, de la azúcar buena que U. traiga interesa algunos quintales y también de cera y de cueros secos y tabaco con oja... si trae arroz, maíz y habichuelas coloradas también interesco».

El destinatario de la segunda misiva es Ruperto Benite, y es que

«pa cuando se acabe la guerra, que todo el tabaco, cera, cueros secos, maíz, arroz, café, cebollinos y almidón que tengas no lo vendas hasta que no hables conmigo porque yo interezco de todos estos artículos y te los puedo comprar».

RIZI. Academia Dominicana de la Historia. Centenario de la Restauración de la República, vol. XV. Editora del Caribe, C. por A. Santo Domingo, R.D. 1963, págs. 277-280.

- (21) GUERRERO CANO, María Magdalena: *Aspectos sanitarios durante la segunda independencia de Santo Domingo. Su repercusión en Andalucía*. En «V Jornadas de Andalucía y América». Escuela de Estudios Hispanoamericanos. Sevilla, 1986, pág. 318.

- (22) Archivo Histórico Nacional de Madrid, Ultramar, leg. 3534, n.º 34.

Se nombró fiscal el capitán de artillería Juan Rodríguez y Baude y secretario el subteniente de infantería Basilio Castañeda que inmediatamente gestionaron la prisión e incomunicación de Socorro Sánchez, José Ruiz ya estaba detenido.

Por la declaración del inculpado se averigua que en la huida a la «facción» lo acompañaba otro sujeto de nombre Juan Bicioso, que igual que él se marchaba porque tenía mucha familia con los «sublevados».

Socorro Sánchez justifica su acción con

«que habiendo llegado pocos días antes una comisión de los revel-des del Cibao se decía públicamente que se arreglaban las cuestiones habidas creyendo tanto más cuanto que el público que la Comisión fue bien recibida y que su objeto no fue otro que el de adelantarse para sus negocios comerciales con las personas a quienes dirigía las cartas antes que otro alguno por si llegaba a tener efecto el arreglo de que deja hecho mención».

Respecto a José Ruiz no lo denunció por ser

«de conciencia muy sana y no podía creer que dicho individuo pudiese ser hostil en manera alguna al Gobierno, persuadida que lo hacía únicamente por la miseria en que se hallaba».

Las declaraciones del comandante Pedro Gantreau no aportan nada nuevo. A pesar de ello el 3 de mayo el fiscal juzga que son delitos de gravedad y que deben verse en Consejo de Guerra. El 18 el capitán José Ruiz y Fernández es elegido defensor por su homónimo y el subteniente Francisco Hernández y Rodríguez por Socorro Sánchez. Pero el asesor de la Comisión militar ejecutiva opina que debe quedar sobreseída la causa de la Sánchez y el 1 de julio el presidente confirma el sobreseimiento de los dos encausados, porque

«El conato de incorporarse a los rebeldes, cuando de hecho cesaron las hostilidades por efecto de las circunstancias y anulación de la Anexión, no merece ser considerado como delito, ni parece que deberá ser objeto de encomio y alabanza para su «gente de la Manigua» con quienes dice deseaba unirse pasado el período azaroso e incomodidades de la guerra».

Menos debía ser objeto de actuaciones Socorro Sánchez por el simple hecho de comerciar con puntos ocupados por el enemigo.

A primeros de julio se determina la libertad de los dos encausados. El 11 terminaba la evacuación española y salía el capitán general Gándara a bordo del vapor «Aguila». El mismo día la ciudad de Santo Domingo firmaba el acta de adhesión a la causa restauradora.

Estas sumarias revelan el ambiente de hostilidad y recelo tanto por parte de los dominicanos como de las autoridades españolas. Vienen a indicar igualmente que la administración de justicia, aun en las circunstancias extremas, falla sobre pruebas y absuelve en el caso de no haberlas. Algunos de los absueltos aparecen meses después al frente de la insurrección, lo cual indica —al menos en estos casos— que las autoridades peninsulares actuaban dentro de un estado de derecho y no se dejaban influenciar por conveniencias políticas, circunstanciales. De añadidura, estas sumarias, que apenas esclarecen los entresijos de las abundantes conspiraciones y clandestinidades del momento, sí revelan la atmósfera enrarecida y premonitoria de la sublevación general que supuso el inicio de la guerra restauradora. Y dejan los suficientes cabos sueltos para sospechar que los jueces españoles sabían que estaban a punto de descubrir las tramas del movimiento restaurador, pero que la falta de pruebas concluyentes les impedía penetrar en el fondo del problema.

En el sentido de que nos transmiten ese ambiente difuso es en el que nos parece que esta contribución puede aportar algo al conocimiento de esos años.

LA DIFUSION DE LAS IDEAS JANSENISTAS Y REGALISTAS EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVIII. LA BIBLIOTECA DE FRAY JUAN BAUTISTA SERVERA, OBISPO DE CADIZ (1782)

Arturo Morgado García
Universidad de Cádiz

El análisis de inventarios de bibliotecas privadas es una de las fuentes por excelencia en un estudio de la difusión de las distintas ideologías que se han venido sucediendo desde el siglo XVI: tal como señala Baudilio Barreiro, «todo esfuerzo de aproximación a la vida y pensamiento de una generación o grupo social implica la obligación inexcusable de introducirse en las lecturas de esa sociedad» (1). No obstante, como es bien sabido, el estudio de este tipo de inventarios presenta una serie de dificultades: la falta de precisión de los mismos, ya que a los albaceas les interesaba más el valor económico de los libros que su contenido; el hecho de que algunas bibliotecas particulares solamente presentan libros de estudio debido a su carácter técnico, pidiendo prestadas las obras de

- (1) BARREIRO MALLON, B., «Las clases urbanas de Santiago en el siglo XVIII: definición de un estilo de vida y de pensamiento», en *La historia social de Galicia en sus fuentes de protocolos*, Santiago de Compostela, 1981, p. 471. Los estudios sobre inventarios de bibliotecas son ya muy numerosos: a la obra pionera de H.J. Martin *Livre, pouvoir et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, 2 vols. (Genève, 1969), se pueden agregar M. Chevalier *Lectura y lectores en la España del siglo XVI y XVII*, Madrid, 1976, y *Livre et lecture en Espagne et en France dans l'Ancien Régime*, París, 1981.

literatura; y, en fin, la consideración que tienen los libros como un signo más de prestigio: por este motivo, no resulta imposible el caso de individuos que tengan biblioteca y no lean nunca, mientras que otros adquieran una formación a través de obras prestadas (2). En cualquier caso, un estudio medianamente fiable sobre la difusión de las corrientes de pensamiento ha de partir obligatoriamente de este tipo de fuentes.

En esta ocasión presentamos la biblioteca del obispo fray Juan Bautista Servera, prelado de Cádiz entre 1777 y 1782, tal como venía indicada en los autos realizados con motivo del espolio de sus bienes (3). Su biblioteca estaba compuesta por un total de 70 títulos y 157 volúmenes. Es una cifra intermedia: las bibliotecas de los consejeros de Castilla en la primera mitad del siglo XVIII se miden por cientos de títulos (4), la de Jovellanos casi alcanzaba el millar (5)... pero el clero compostelano posee una media de 49 títulos y 81 volúmenes durante esta época (6), aunque el cardenal compostelano D. Juan Antonio de Talavera pose 176 en 1699 (7). Estudios realizados en Francia han probado que hacia 1755-1760 el 60% de los eclesiásticos galos poseían más de 100 volúmenes, proporción que ha aumentado al 75% treinta años después (8).

Desde un punto de vista temático, el contenido de la biblioteca es el siguiente:

	Títulos	Volúmenes
Religión	28 (40,0%)	66 (42,0%)
Derecho	23 (32,8%)	40 (25,4%)
Ciencias Sociales (*)	13 (18,5%)	40 (25,4%)
Literatura y gramáticas	3 (4,2%)	3 (1,9%)
Ciencias Naturales	1 (1,4%)	6 (3,8%)
Desconocido	2 (2,8%)	2 (1,2%)
TOTAL	70	157

(*) Se incluyen las obras de Economía, Historia, Geografía y Política.

(2) CHEVALIER, M., op. cit., pp. 41-43.

(3) Una breve visión sobre este obispo puede encontrarse en ANTON SOLE, P., *Situación económica y asistencia social de la Diócesis de Cádiz en la segunda mitad del siglo XVIII*, Cádiz, 1985, pp. 57.

(4) FAYARD, J., *Los miembros del Consejo de Castilla (1621-1746)*, Madrid, 1982, p. 467.

(5) AGUILAR PIÑAL, F., *La biblioteca de Jovellanos*.

(6) BARREIRO MALLON, B., op. cit., p. 473.

(7) REY CASTELAO, O., «El clero urbano compostelano a fines del siglo XVII: mentalidades y hábitos culturales», *La historia social...*, p. 508.

(8) QUENIART, J., *Les hommes, l'Eglise et Dieu dans la France du XVIII e siècle*, Paris, 1978, p. 73.

Se observa cómo las obras religiosas, teológicas y jurídicas suponen el 70% de los títulos de esta biblioteca. El monopolio religioso es aún mayor si tenemos en cuenta las obras de Derecho Canónico y cualquier título de carácter histórico-político relacionado con este tipo de cuestiones: tendríamos en total 54 obras de tema religioso, casi el 80% de los títulos.

El predominio de la temática religiosa está universalmente constatado en las bibliotecas dieciochescas: en Santiago de Compostela, son el 45% de los libros en las bibliotecas de clérigos, el 27,8% en las de nobles y el 29% en las de burgueses (9), en los inventarios de los consejeros de Castilla en la primera mitad del siglo la proporción supera en la mitad de los casos el 20% (10), en el clero francés es siempre superior al 60%, aunque mucho más reducida en otros grupos sociales (11). Servera posee una biblioteca muy típica por su contenido de lo que es corriente en esta época: predominio de las obras religiosas y fuerte presencia del Derecho (un 16% en las bibliotecas del clero compostelano) (12). Hay que señalar, empero, las diferencias: el obispo muestra una gran indiferencia por las obras históricas (lo que no sucede en la nobleza ni en la burguesía gallega) (13), aunque su desinterés por la literatura es común al clero y la nobleza compostelana, no ocurriendo lo mismo con los grupos burgueses (14).

De mayor interés es un análisis de los títulos. Por lo que respecta a las obras de carácter religioso, llama la atención la total ausencia de obras de carácter hagiográfico y la escasa presencia de obras espirituales (solamente encontramos a fray Luis de Granada), en contraste con lo que sucede en otros ámbitos (15). De los grandes teólogos españoles del siglo XVI, solamente está presente el dominico Melchor Cano. Le dedica, sin embargo, una gran importancia a la Biblia («Biblia Sacra» de Lyon y un «Nuevo Testamento» publicado en París), son numerosos los manuales de Teología (Pedro Amato, Danine, Hemno, Lárrega,

(9) BARREIRO MALLON, B., op. cit., p. 473.

(10) FAYARD, J., op. cit., p. 467.

(11) QUENIART, J., op. cit., p. 262.

(12) BARREIRO MALLON, B., op. cit., p. 473.

(13) Ibidem.

(14) Ibidem.

(15) Vid. FAYARD, J., op. cit., pp. 470-471 y BENNASSAR, B., *Valladolid en el Siglo de Oro*, Valladolid, 1980, pp. 478-480.

Reiffenstuel) la mayoría de ellos publicados en el extranjero; y especialmente significativas son las obras de controversia religiosa tan comunes en el XVIII: «El deísmo refutado por sí mismo» publicado en París en 1765 y escrito expresamente contra Rousseau, «La Falsa Filosofía» de fray Fernando de Ceballos publicada en 1775-1776, la «Defensa de la tradición de los Santos Padres» de Bossuet (que junto al «San Juan Crisóstomo sobre el sacerdocio» de Felipe Scio probarían su interés por la Patrística) y la «Incomoda probabilismi» de Masio, escrita posiblemente contra los teólogos de la Compañía. Catecismos tenemos los de Pío V y Messenguy.

Por lo que respecta a obras jurídicas, todo es monopolizado por el Derecho Canónico, sobre el cual el obispo está muy informado: posee así las obras de Febronio, Nicolás Le Tourneux, Selvagio y Van Espen. Manuales con una factura más clásica son el de Agustín Barbossa (muy corriente en las bibliotecas de los consejeros de Castilla) (16), un «Cuerpo de Derecho Canónico» de tres volúmenes publicado en Colonia, la «Disciplina y Doctrina Eclesiástica» de Ludovico du Mesuil, y las «Instituciones Católicas» de Pouget. Servera está muy interesado por lo que respecta a seminarios (no olvidemos que fundó un seminario en las islas Canarias e inició la reforma del Colegio de San Bartolomé en Cádiz) y a la regulación canónica del matrimonio: encontramos así «Consentimiento paterno para el matrimonio» de Joaquín Amorós, las «Instrucciones para seminarios» de Francisco González, «Descripción y constituciones del colegio de Orihuela», la obra de Le Tourneux ya citada y, cómo no, las Constituciones Sinodales del obispado de Canarias y una edición de los cánones del Concilio de Trento publicada en Colonia. Llama la atención la presencia de dos obras dedicadas al clero galicano francés y a su famosa «Declaración»: la «Defensa del clero galicano» de Bossuet y una «De potestate ecclesiastica et temporali sive declaratio cleri galicani» publicada en Venecia.

El interés del obispo por otros temas es bastante menor. Es casi nulo por lo que respecta a la historia: algunas obras vinculadas a la región levantina, de la que era natural, y lo mismo cabe decir con respecto a las «Noticias de la historia general de las islas Canarias» de Viera y Clavijo, ya que él fue prelado de estas tierras. Es significativa la presencia

(16) SARRAILH, J., *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, 1957, p. 459.

de una serie de autores, como Bossuet con su polémica más que histórica «Historia de las variaciones de las iglesias protestantes», las «Antigüedades Cristianas» del italiano Selvagio, y la «Política sagrada de las Escrituras» también de Bossuet. Hay un cierto interés por los planteamientos económicos del gobierno ilustrado, como revelan la presencia de Campomanes y las «Instituciones económicas de Valencia». Completan el cuadro una Crónica de Juan II y la «Historia literaria de España» de los hermanos Rodríguez Mohedano, uno de los grandes monumentos de la erudición historiográfica hispana del siglo XVIII. Servera es completamente indiferente a los países exóticos: solamente tenemos una «Guía de forasteros en italiano» y el «Viaje de España» de Pedro Antonio de la Puente.

Nulo es también el interés por la literatura: la traducción de Gregorio Mayans de la «Geografía» del escritor latino Pomponio Mela. Ningún clásico grecolatino, ningún escritor español de los siglos de oro, ningún representante del clasicismo francés... solamente una gramática latina, otra italiana y una tercera francesa, lo que nos probaría que el prelado manejaba con cierta fluidez estos idiomas. Ausencia también de obras de carácter científico si excluimos la «Phisica» del abate Nollet, uno de los grandes pioneros en el estudio de la electricidad estática y que ya fue conocido por Feijoo.

Más difícil es conocer el idioma en que estaban escritos estos libros, ya que los títulos aparecen en castellano en el inventario en la mayoría de los casos. Podemos señalar de manera segura que once títulos aparecen en latín y dos en italiano. Pero ello se contradice con el lugar de edición de estas obras: 35 fueron impresas en España (21 en Madrid, 8 en Valencia, prueba de su vinculación a su región natal, 3 en Barcelona, 1 en Canarias, Gerona y Cádiz), 21 en Italia (13 en Venecia, 4 en Nápoles, 2 en Roma, 1 en Turín y Trento), 5 en Alemania (todas en Colonia), 4 en Francia (3 en Lyon y 1 en París) y de las cinco restantes desconocemos por completo su lugar de edición. Existen dos posibilidades: o bien se trata de ediciones españolas impresas en el extranjero, o bien en el inventario tradujeron muchos títulos de su lengua originaria al castellano. No nos inclinamos por ninguna de ambas por falta de pruebas para ello.

¿Qué conclusiones se pueden extraer del estudio de la biblioteca de fray Juan Bautista Servera? En primer lugar, señalar sus numerosas carencias: el obispo está completamente al margen de la cultura grecolati-

na, de los clásicos españoles de nuestro Siglo de Oro, del clasicismo francés, del Humanismo renacentista, de la Ilustración dieciochesca (no encontramos a autores como Diderot, Voltaire, Montesquieu o Rousseau, y mucho menos la Enciclopedia), y del pensamiento científico y filosófico del siglo XVII (Descartes, Galileo, Newton, Leibniz y Locke brillan por su ausencia). El prelado debió tener una formación muy limitada, y exclusivamente ceñida a la Teología y el Derecho Canónico.

Aunque en estos aspectos demuestra estar muy bien informado: fray Juan Bautista Servera se mantiene al día sobre las grandes controversias religiosas del siglo XVIII, y en su biblioteca encontramos incluso a autores prohibidos por la Inquisición: en ella figuran Bossuet (el gran ídolo de los reformistas eclesiásticos españoles en opinión de Saugnieux) (17), Febronio (cuya obra fue condenada en Roma en 1764), Le Tourneux (confesor de Port Royal y traducido al español en 1774 por la condesa de Montijo, una de las musas del jansenismo madrileño), Messenguy (cuyo catecismo fue condenado por la Inquisición romana en 1761), Pouget (posiblemente Servera poseyese su «Catecismo de Montpellier» de 1702, traducido en 1710 a nuestra lengua y condenado por la Inquisición española en 1782), Selvagio, y el temido Van Espen (incluido en el Índice en 1713 y 1732 y prohibido tres años después por la Inquisición española). En el campo contrario, encontramos a los apologistas Bergier y fray Fernando de Ceballos.

Todo ello nos da un bagaje ideológico muy concreto: fray Juan Bautista Servera debió estar muy influido por las ideas jansenistas y regalistas y en su biblioteca encontramos todas las fuentes que según Antonio Mestre influyeron en el bagaje ideológico del jansenismo español: los reformistas franceses de fines del siglo XVII (Bossuet, Le Tourneux), autores españoles del Siglo de Oro (Melchor Cano, fray Luis de Granada), escritores italianos (Salvagio) y el siempre proscrito Van Espen (18). Esta opinión vendría corroborada por el gran interés mostrado por Servera hacia los estudios bíblicos, como muestra la posesión de la Biblia Sacra de Lyon y un Nuevo Testamento publicado en París, así como el

(17) SAUGNIEUX, J., *Le jansenisme espagnol du XVIIIe siècle, ses composantes et ses sources*, Oviedo, 1975, p. 212.

(18) MESTRE, A., *Despotismo e Ilustración en España*, Barcelona, 1976, pp. 188-196.

conocimiento de la figura de Felipe Scio, al cual Carlos III encomendaría en 1780 la traducción de la Vulgata al castellano (19).

¿Dónde pudo adquirir Servera este bagaje ideológico? Quizás contactara con el círculo levantino de Gregorio Mayans, como la presencia de este autor en su biblioteca nos podría hacer suponer, y en cualquier caso su origen valenciano pudo ayudar a ello. Sabemos también que permaneció durante algunos años en Roma, donde gozó de la estimación del Papa Benedicto XIV, uno de los grandes canonistas del siglo XVIII: ¿pudo haber conocido durante este tiempo a los jansenistas italianos? En cualquier caso, es significativo reseñar que los autores más peligrosos no los poseía el prelado en edición castellana: Febronio aparece en una edición publicada en una tal Bullion, Messenguy y Pouget son publicados en Venecia, Selvagio en Nápoles, Van Espen en Colonia, la «Defensa del clero galicano» de Bossuet en Lyon, y muchas obras de Teología y Derecho Canónico son ediciones publicadas en Venecia y Colonia. Es probable que el prelado introdujera estos libros en el país obteniendo una licencia de las autoridades inquisitoriales.

Desde un punto de vista ideológico, Servera debe incluirse en el grupo de prelados españoles dieciochescos definidos por Antonio Mestre como «fuerzas religiosas innovadoras»: el valenciano Andrés Mayoral, el salmantino Felipe Bertrán, el zaragozano Sáenz de Buruaga, el barcelonés José Climent... (20). Su jansenismo no fue un caso aislado: su sucesor D. José Escalzo y Miguel incluyó numerosos autores de este tenor en el Plan de Estudios del Seminario de San Bartolomé de 1787: aparecen así Fleury, Altieri, Juenin, Muratori, Salvagio, Lamy, Berti (21)... quizás con la oposición del Cabildo catedralicio, que en 1790 declaraba «que los autores por donde se enseña actualmente la filosofía y teología no parecen los más adecuados para formar perfectos estudiantes eclesiásticos según se desea por el Concilio de Trento» (22).

De cualquier manera, por su actuación y por su ideología, fray Juan Bautista Servera y su sucesor D. José Escalzo y Miguel se pueden ins-

(19) MESTRE, A., «Religión y cultura en el siglo XVIII», *Historia de la Iglesia en España*, dir. por Ricardo García-Villoslada, vol. IV, Madrid, 1979, p. 669.

(20) MESTRE, A., *Despotismo...*, p. 201.

(21) MORGADO GARCIA, A., *El clero de la Diócesis de Cádiz. Estudio de las ordenaciones sacerdotales (1700-1834)*, Cádiz, 1986, Tesis de Licenciatura inédita, p. 102.

(22) Archivo Catedralicio de Cádiz, Sección 1, Serie 1, lib. 42, fol. 37.

cribir con toda justicia en el grupo de obispos ilustrados españoles de finales del siglo XVIII. Su actuación merecería un estudio más complejo, aunque valga esta pequeña aportación como botón de muestra.

APENDICE: LA BIBLIOTECA DE FRAY JUAN BAUTISTA SERVERA

1.—Religión y Teología

AMATO, Pedro, *Aparato a la Teología*, Venecia.

BERGIER, *El deísmo refutado por sí mismo*, 2 vols., Madrid.

Biblia Sacra, 7 vols. Lyon.

Biblioteca predicable y ciencia universal del púlpito o diccionario moral traducido del francés al italiano, 3 vols., Venecia.

BORDONI, *De bona morte* (italiano), 3 vols., Venecia.

BOSSUET, *Defensa de la tradición de los Santos Padres*, 2 vols., Madrid.

BOSSUET, *Exposición de la doctrina cristiana*, 5 vols., Madrid.

CANO, Melchor, *De locis Theologicis*, 2 vols., Madrid.

CEBALLOS, Fray Fernando de, *La falsa filosofía*, 6 vols., Madrid.

Colección general de las provincias de los Regulares de la Compañía de Jesús, Madrid.

DANINE, *Del estudio de la Teología*, Turín.

FELIX, *Potestas examen eclesiástico*, Gerona.

FERRETTI, *Verdad de la fe cristiana*, Venecia.

GRANADA, Fray Luis de, *Retórica eclesiástica*, Barcelona.

HEMNO, *Teología Moral*, 9 vols., Venecia.

LARREGA, *Teología Moral*, Madrid.

MASIO, *Incomoda probabilismi*.

MESSENGUY, *Exposición de la doctrina cristiana*, 4 vols., Venecia.

Mística ciudad de Dios, 3 vols., Madrid.

MONJE DE LA CONGREGACION DE SAN MAURO, *Avisos al estado religioso*, 2 vols., Venecia.

MUSCETULA, *Disertación teológica moral*, Valencia.

Nuevo Testamento, París.

PIO V, *Catecismo para párrocos*, Madrid.

PLACENCIA, *De gratia Christis*, 2 vols., Venecia.

REIFFENSTUEL, *Teología Moral*, 2 vols., Trento.

SEBASTIAN, Vicente, *Directorio Católico*, Valencia.

SERRA, *De claris catechistis*, Nápoles.

SCIO, Felipe, *San Juan Crisóstomo sobre el sacerdocio*, Madrid.

2.—Derecho civil y canónico. Jurisprudencia y gobierno de la Iglesia.

ALFARO, Fray Gregorio, *Gobierno eclesiástico*, Valencia.

AMOROS, Joaquín, *Consentimiento paterno para el matrimonio*, Madrid.

BARBOSSA, Agustín, *Repertorium juris civilis et canonici*, Lyón.

BOSSUET, *Defensa del clero galicano*, 2 vols., Lyón.

BRASCHIO, *Prontuario sinodal*, Roma.

CAMARA Y MURGA, Cristóbal de la, *Sinodales de Canarias*, Canarias.

CATALAN, Josef, *Ceremonial de obispos reconocidos por el señor Benedicto XIII*, 2 vols., Roma.

Constituciones del Hospital de Mujeres de Cádiz, Cádiz.

Cuerpo de derecho canónico, 3 vols., Colonia.

Descripción y constituciones del Colegio de Orihuela, Madrid.

FEBRONIO, *Estado de la iglesia y potestad del romano pontífice*, Bullion.

GONZALEZ, Francisco, *Instrucciones para seminarios*, Madrid.

HEIMBACH, *Práctica para catequistas*, Colonia.

LE TOURNEUX, Nicolás de, *Instrucción cristiana sobre el sacramento del matrimonio*, Barcelona.

MESUIL, Ludovico du, *Disciplina y doctrina eclesiástica*, 4 vols., Colonia.

De potestate ecclesiastica et temporalis sive declaratio cleri galicani, Venecia.

POUGET, *Instituciones Católicas*, 2 vols., Venecia.

REIFFENSTUEL, *Ius Canonicum*, 4 vols., Venecia.

RIVERA, Juan de, *Reglas y constituciones de las monjas descalzas agustinas*, Venecia.

Sacro Concilio Tridentino, Colonia.

SELVAGIO, *Instituciones Canónicas*, 2 vols., Nápoles.

VAN ESPEN, *Opera omnia*, 5 vols., Colonia.

VILLARROEL, Fray Gaspar de, *Gobierno eclesiástico*, 2 vols., Madrid.

3.—Ciencias Sociales (Historia, Geografía, Política, Economía).

BOSSUET, *Historia de las variaciones de las iglesias protestantes*, 4 vols., Madrid.

BOSSUET, *Política sagrada de la Escritura*, 3 vols., Madrid.

Crónica del Señor Rey D. Juan el Segundo, Valencia.

Instituciones económicas de Valencia, Valencia.

Memorial ajustado hecho de orden del Consejo pleno a instancias de los sres. fiscales sobre el contenido y expresiones del Rvdo. Obispo de Cuenca D. Isidro Carvajal y Lancaster.

ORTI, Joseph Vicente, *Historia de los inocentes y desamparados de la ciudad de Valencia*, Valencia.

PUENTE, Pedro Antonio de la, *Viaje de España*, 5 vols., Madrid.

RODRIGUEZ DE CAMPOMANES, P., *Apéndice de la educación popular*, 4 vols., Madrid.

RODRIGUEZ MAEDANO, Rafael y Pedro, *Historia literaria de España*, 9 vols., Madrid.

SALMERON, Fray Pascual, *Historia de Cieza en el reino de Murcia*, Madrid.

SARNELLI, Pompeo, *Guía de forasteros en italiano*, Nápoles.

SELVAGIO, *Antigüedades cristianas*, 6 vols., Nápoles.

VIERA Y CLAVIJO, *Noticias de la historia general de las islas Canarias*, 3 vols., Madrid.

4.—Literatura, gramáticas.

GOUDAR, Ludovico, *Nueva gramática italiana y francesa*, Venecia.

MAYANS, Gregorio, *Gramática de la lengua latina*, Valencia.

MAYANS, Gregorio, *Mela: Geografía*, Valencia.

5.—Ciencias Naturales

NOLLET, *Phisica*, 6 vols.

6.—Desconocido.

CASTELVI, Joaquín, *Mercurio Sacro*.

FONTIDANO, Pedro, *Opera omnia*, Barcelona.

Fuente: Archivo Diocesano de Cádiz, Sección Varios, Legajo 2.302, «Cádiz Año de 1782. Autos generales del espolio del Ylmo. Señor D. F. Juan Bautista Servera obispo que fue de esta ciudad y su diócesis en los cuales se hallan los inventarios con separazion de todos sus bienes y alaxas», fols., 36-39v.

MENTALIDAD ESCLAVISTA Y BASES DE AUTOPROTECCION ETNICA DE LA SACAROCRACIA CUBANA ANTE CUALQUIER MOVIMIENTO CLANDESTINO DE INSURRECCION ESCLAVA

María Dolores Pérez Murillo
Universidad de Cádiz

El período cronológico del presente artículo va referido a las décadas de los veinte y de los treinta del siglo XIX en la isla de Cuba, época caracterizada por la expansión azucarera y por el auge demográfico del elemento esclavo. Ese auge poblacional de un grupo, social y económicamente marginado y explotado, conduce a los agentes de esa explotación a dictaminar una serie de leyes o medidas, encaminadas a la autoprotección étnica de la clase dirigente, y basadas (dichas medidas) en la deculturación de la población esclava para, de esta forma, evitar el asociacionismo clandestino y la consecuente actitud reivindicativa y rebelde de este sector de la sociedad marginado.

Vamos a sintetizar algunos documentos, los más representativos, a nuestro juicio, sobre la mentalidad esclavista y la forma de reprimir cualquier conato subversivo:

A) En una Memoria escrita sobre la isla de Cuba del intendente Agustín Ferrety, que data de 1826, se proponen una serie de medidas tendentes a evitar la insurrección de los esclavos en las haciendas azuca-

reras (1). El Sr. Ferrety parte de una clara idea discriminatoria: los esclavos son una población diferente, absolutamente diferente, y por ello necesitan de un tratamiento completamente diverso al resto de los habitantes de la isla; Ferrety nos dice que es necesaria una policía que actúe sobre la población esclava, que la domene, para así evitar ese sentimiento de «temor y alarma» de la población blanca y también para evitar los malos tratos de los amos; vemos, pues, cómo la institución policial, al menos teóricamente, se justifica o tiene la función de árbitro en las relaciones de producción. La mentalidad esclavista queda claramente sintetizada en los juicios emitidos por este intendente: él parte de que los esclavos poseen una ignorancia supina, «la cual no les deja pensar ni meditar, ni combinar planes, ni proceder a su ejecución», pero, por otra parte, se teme a esa fuerza física inmensa que poseen los esclavos, se teme a su vitalidad selvática y que ésta conduzca a un desenlace trágico como había sucedido en Santo Domingo y Haití. Las medidas policiales propuestas por Agustín Ferrety van dirigidas esencialmente a los esclavos del medio rural, y podemos resumirlas en los siguientes puntos:

- 1º.—«Inculcar en los esclavos los principios de la Religión, el amor y el temor de Dios». A partir de la década de los veinte, época en que la población esclava está alcanzando cotas numéricas elevadas, la sacrocracia cubana toma conciencia de que la Iglesia Católica tiene un papel muy importante que desempeñar en la pacificación de la fuerza de trabajo sometida a la esclavitud.
- 2º.—Una segunda medida rezaba así: «que a las haciendas, en función de su tamaño, se les asigne un número de blancos, los cuales no sólo tendrán la función de agricultores sino que también jugarán un papel trascendental en cuanto a la vigilancia de la población de color se refiere». Este aspecto nos ratifica el carácter carcelario y policial que se debía respirar en las haciendas; además, esos vigilantes blancos debían ser agricultores, oficio que imprime en los individuos que lo desempeñan unos valores morales y socioculturales de arraigo y conservatismo ante el orden social preestablecido.
- 3º.—Esta medida va encaminada a evitar la comunicación entre los esclavos de distintas haciendas, de esta forma se pondrán los medios necesarios para sofocar cualquier complot «non nato». Incomuni-

(1) Memoria sobre la Isla de Cuba, escrita por el intendente Agustín Ferrety. Madrid, enero de 1826. Archivo General de Indias. Audiencia de Santo Domingo, 1157.

cando a los esclavos se pretende desarraigarlos culturalmente, se pretende que pierdan sus raíces de africanidad, la conciencia solidaria y obviamente «subversiva».

4º.—Ferrey propone: «Que se multipliquen los matrimonios entre los esclavos; y que a ningún dueño sea dado dejar de concederles conucos (el «conuco» es un pequeño lote de tierra con carácter usufructuario para la subsistencia familiar esclava) y tiempo para que los cultiven». Observamos cómo la institución familiar y la tierra son dos medidas sutilmente pacificadoras, dos elementos de arraigo psicológico y material, que hacen al individuo más sumiso. Al mismo tiempo que fomentar los matrimonios esclavos, supone una mayor posibilidad de reproducción biológica, y consecuentemente obtener, de esta manera, un número más elevado de fuerza de trabajo esclava, de condición criolla y deculturada.

5º.—Ferrey propone igualmente que se nombren a unos individuos o alcaldes ordinarios que tendrían el mandato de un año, y se encargarían de inspeccionar las fincas sometidas a su jurisdicción al menos 4 veces durante el referido año. A estos alcaldes ordinarios les compete velar porque este Reglamento se cumpla y juzgar a los negros esclavos que hubiesen caído en desacato a sus amos; estos juicios se verificarían en las mismas fincas. Además los alcaldes ordinarios estaban obligados a establecer rondas nocturnas en todo el distrito de su mando. Observamos cómo la figura del alcalde ordinario, en el medio rural, reviste unos caracteres jurídico-políticos orientados a velar solamente por la seguridad de los potentados de raza blanca.

6º.—La última medida consiste en que «todos los hacendados, bajo la autoridad del gobierno, crearán un fondo dinerario por capitación de esclavos, fondo que será administrado por ellos mismos y servirá para pagarles el valor de sus negros delincuentes, siempre que cometido el delito, los pongan a disposición de la autoridad que los juzgará al instante sin costo alguno. Y en caso de que la pena que se les imponga sea menor que la capital se destinará al reo, como propiedad del país, a uno de los presidios correccionales.». De esta medida, podemos decir, que ella es fiel reflejo de solidaridad económica entre los hacendados, para así poder obtener de ese fondo

común otro esclavo, en el caso de pérdida de uno de ellos por motivos penales.

B) Otro *Testimonio*, sobre medidas de orden público y autoprotección étnica, es el llevado a cabo en Santiago de Cuba en el año de 1833 por el gobernador de la provincia, José Santos de la Hera (2).

Las medidas de este gobernador consistieron en crear una *Junta de Hacendados* con un fondo pecuniario común, administrado por ellos mismos, fondo que únicamente tenía por objeto atender a los gastos precisos e indispensables para la persecución y sofocamiento de los negros cimarrones y la extinción de los palenques, pues en esta zona existieron varios conatos subversivos, a lo que ayudaba la propia geografía física de la región oriental, de topografía accidentada, que hacía más factible el escondite de los insurrectos.

Con las medidas del gobernador Santos de la Hera se logró la pacificación momentánea de los esclavos de la provincia de Santiago de Cuba tras destruir los siguientes palenques: La Laguna, Santa Cruz, El Jagüey, el Palmar de Guanches, el Colunga, el Fríjol, el Pinal de Miranda, el Nome-toques, y otros muchos.

C) Otro *Testimonio*, acerca de la necesidad de reprimir y reducir a los negros esclavos, es el informe de Tomás de Hincheta, capitán juez pedáneo del partido de Alquizar, que data de agosto de 1835. En este documento se propone el que se reduzca el número de tabernas a fin de evitar el vicio, el bajo rendimiento laboral y la insurrección de los negros. Como el documento es elocuentísimo, por sí mismo, lo transcribimos a continuación:

«Con este motivo voy a llamar la atención de V.E. (Capitán General) hacia un punto cuyo arreglo es urgentísimo, y que tendrá el influjo más poderoso en el orden y disciplina de los negros y por lo mismo en la tranquilidad y suerte futura de la Isla. Hablo, Excmo. Sr., del excesivo número de tabernas, habiendo llegado el exceso a tal punto, que este partido, cuyos diámetros el mayor con el menor

(2) Acta del Ayuntamiento de la ciudad de Santiago de Cuba sobre «Obras de utilidad pública, realizadas por el gobernador de la provincia, D. José Santos de la Hera, en el año de 1833». Archivo General de Indias. Santo Domingo, 1351.

no pasan de una legua de 5.000 varas contiene en su seno nada menos que 18 tabernas. Es una verdad absoluta y constante a todo el que vive en los campos de la Isla que todas las tabernas establecidas en las inmediaciones de las fincas dotadas de negros, son perjudicialísimas a los propietarios, no sólo por ser como son otras tantas cimas adonde va a perderse la sustancia de sus propiedades, robada por los esclavos, sino porque son además una fuente perenne que provoca y alimenta los vicios y desórdenes de los negros, cuyo próximo resultado puede ser a cada momento la subversión del orden público y la ruina de las haciendas. En todas partes es ya como un proverbio la innata propensión de los negros a las bebidas espirituosas y a la embriaguez, no menos que su congenial hábito de robar cuanto pueden para satisfacer unas inclinaciones y vicios tan funestos. Así es que nada se escapa a su rapacidad. El café, el maíz, las aves, y todas las demás producciones de las fincas sufren desfalcos considerables que van a enriquecer a los taberneros que los compran por un décimo de su valor, y aún ése lo dan en aguardiente, sin que sea poderosa contener ese infame tráfico la vigilancia de todos los encargados de las fincas, ni de las autoridades por más numerosas y celosas que sean, porque generalmente las tabernas están rodeadas de siembras a cuyo favor quedan burladas las diligencias de los celadores. De ahí la perpetua lucha de los propietarios con sus esclavos, la dura necesidad de que se hallan en castigarlos y refrenarlos para conservar la disciplina, so pena de ser sus víctimas, siendo innegable que los 4/5 de los castigos se les aplican precisamente por aquellas causas. Esta triste y peligrosa situación reclama con urgencia un pronto remedio que no puede ser otro que el de su reducción al número mínimo posible, cerrando todas las que no se hallen en el centro de los pueblos, todas las de camino de travesía y las de los caminos reales que no disten cuando menos unas de otras tres leguas. Yo rogaría a V.E. que sobre esta materia se dignara a pedir informes a los hacendados de más probidad y honradez a fin de recoger datos seguros en que fundar su superior determinación» (3).

(3) Carta-Informe de Tomás Hincheta, capitán juez pedáneo del partido de Alquizar, al capitán general. Alquizar, 6 de agosto de 1835. Archivo General de Indias. Sección Cuba, 2221-A.

Con esta medida, de tipo represivo, que hemos podido leer a lo largo de esta extensa y sustanciosa cita, comprobamos, una vez más, que la vida del esclavo no tiene más finalidad que la de producir. El esclavo es simplemente una herramienta de trabajo a la que está vedado todo lo lúdico. El esclavo, sometido a la vida carcelaria de la hacienda, no puede evadirse de su triste realidad recurriendo al alcohol, pues interesa tener esclavos de cuerpo sano y vigoroso, mas no viciosos, para que puedan rendir más desde el punto de vista laboral.

A lo largo de toda la documentación consultada, hemos hallado cuantiosas medidas tendentes a la pacificación real o supuesta de los esclavos y de las gentes de color en general, medidas o bases de autoprotección étnica por parte de los blancos, que sintetizamos en los siguientes principios:

- 1º) Desarraigo cultural.
- 2º) Incomunicación entre el elemento esclavo de una hacienda con esclavos de otras haciendas y con libres de color.
- 3º) Hacer de la Religión Católica el sustituto de las creencias ancestrales africanas, y una esperanza que permita al esclavo «adaptarse» a su condición social y jurídica.
- 4º) Medidas represivas, basadas en la fuerza de las armas, que tienen su materialización en la creación de una policía rural, en la tortura, cárcel y pena de muerte a quien osare emanciparse.

A pesar de todas las medidas desplegadas por la sacarocracia y por la clase política para evitar la rebeldía de los esclavos, existió, sin lugar a dudas, un asociacionismo clandestino entre los esclavos y libres de color, casi podemos hablar de un «asociacionismo» étnico, que tuvo su primera gran manifestación en las sublevaciones de esclavos de 1843, denominadas: «Conspiración de la Escalera», rebeliones de esclavos que tuvieron como escenarios La Habana y Matanzas.

El medroso sentimiento de los blancos cubanos, potentados y hacendados, ante las sublevaciones de las gentes de color (en 1843) es recogido por Juan Pérez de la Riva, quien nos transcribe unas cartas de un hacendado de la región de Matanzas, llamado Miguel Aldama, que en 1844 dirige a un cuñado suyo residente en París:

«Matanzas y Cárdenas han sufrido y aún están sufriendo los primeros golpes de la insubordinación de esclavos (...). (...) la horrorosa

conspiración en la cual estaban mezcladas nuestras fincas, va descubriéndose más cada día (...) la Isla entera está comprometida. (...) más de doscientas fincas tienen en prisiones gran parte de su negrada (las nuestras incluso) habiéndose pronunciado a favor del motín como les era natural. Las cárceles rebosan de negros libres, tanto en Matanzas como aquí (en La Habana), y no ha llegado desde allí hasta Macuriges un solo negro libre contra quien no hayan declarado las negradas de las fincas. Las declaraciones de los libertos son aún más horribles que las de los esclavos pues éstos eran guiados por aquéllos, y los primeros por la mano poderosa de Inglaterra (...). Filántropos o miserables especuladores, ellos han conseguido aún hacer más miserable la suerte del infeliz esclavo (...). Se ha visto que no se pueden tener sin someterlos al extremo rigor, y así horroriza ver hoy una finca —cualquiera—. Un propietario es hoy verdugo pues infeliz él si no toma medidas enérgicas, él y todos sus operarios serían inmolados y su propiedad quemada y arrasada. Tal es el estado actual de nuestra Isla...

Las cárceles rebosan de negros cabecillas de la conspiración, sólo en Matanzas existen en cadenas 843 negros esperando la conclusión del sumario (...). El modo de declarar o por mejor decir de hacerlos declarar es verdaderamente salvaje, se les aplica el látigo sin distinción de clase, libre o esclavo, pobre o rico (...), porción de ellos han sucumbido al rigor del castigo, otros han muerto de pánico o de gangrena, pues ha habido hombre que ha recibido 1.600 azotes boca abajo a estilo de los que acostumbran a dar nuestros mayores (...). A esta causa quisieron darle el nombre de «independencia» (...), pero no han tenido por donde, pues todo aparece no ser más que maquinaciones de los negros libres con un gran colorido inglés, y a mi modo de ver a estos solamente debemos el estado actual del país» (4).

Ese miedo histérico, como lo denomina Pérez de la Riva, de los blancos hacendados queda ampliamente reflejado en la cita anterior, elocuente por sí misma, no precisa comentario alguno, pues nuestras torpes palabras deslucirían la plasticidad del texto. Con él hemos pretendi-

(4) PEREZ DE LA RIVA, Juan: *Para la Historia de las gentes sin Historia*. Editorial Ariel. Ariel Quincenal, 117. Barcelona, 1976, págs., 49-50.

do traer, una vez más, un documento que ratifique cómo la tortura se convirtió en un elemento de autoprotección étnica por parte de la raza y clase dominante, la cual tenía a su servicio las fuerzas represoras del Estado.

REIVINDICACIONES DE LOS MAESTROS DE PRIMERAS LETRAS EN CADIZ A MEDIADOS DEL SIGLO XVIII

Manuela Fernández Mayo
Universidad de Cádiz

Desde 1566 hasta 1713 la instrucción «primaria» en Cádiz fue atendida exclusivamente por la Compañía de Jesús, pero ante el aumento de población que experimentó la ciudad resultó insuficiente, por lo que el municipio acordó la creación de nueve escuelas particulares, distribuidas entre los distintos barrios de la ciudad, elaborando un reglamento por el que debían regirse, aprobado por Felipe V el 2 de junio de 1714 y confirmado por el monarca y el Consejo de Castilla el 28 de junio de 1751. Este reglamento recogía cuatro capítulos que consiguieron añadir los maestros de primeras letras, pero este logro no llegó prácticamente a consumarse, ya que el Cabildo, alegando que dichas ordenanzas resultaban poco precisas, consiguió la facultad de elaborar un nuevo reglamento (por Real Despacho del Consejo de Castilla de 7 de noviembre de 1752) de acuerdo con el rector del colegio de la Compañía de Jesús, pues la ciudad consideraba indispensable:

«No dejar a los individuos de este arte la libertad que suelen tener los de otros para arreglar sus ordenanzas, por la especial relación que dice a el bien común y utilidad pública de la Patria la enseñanza y educación de la puericia y juventud» (1).

(1) Archivo Municipal de Cádiz (A.M.C.): Libro de Actas (L.A.) T. 110. Cabildo 9-III-1754. f. 39 r.

Ante la nueva elaboración que se iba a realizar, varios maestros enviaron dos memoriales al Cabildo, en donde se pedía como principal demanda que las nuevas ordenanzas reglamentaran de forma expresa el número de ayos y leccionistas que debían ejercer, ya que consideraban que no debía pasar de 27 en total, repartidos 3 por cada escuela, alegando que:

«... cada uno de éstos es una escuela numerosa, como se puede ver en los zaguanes de las casas a el contorno del colegio de la Compañía, y aún en las de los mismos ayos, o acarreadores, de suerte que el maestro de escuela está sujeto a la aprobación y manifestación de quien es, y a las demás pensiones y gastos que les conducen a colocarse en una escuelas de número, y cualquiera de dichos ayos con sólo haber servido en una escuela de los suplicantes algún tiempo, a el primer disgusto que tengan con el maestro, tal vez sobre haberles reprehendido algún defecto se van a la Compañía y se llevan tras sí los discípulos dejando las escuelas despobladas y a los maestros mendigos, y aún sin haber servido en ninguna escuela con sólo personarse cualquiera vagabundo a este pueblo y arrimarse a las escuelas de la Compañía sin más inspección de su persona ni examen y experiencia de sus costumbres y procederes se puebla de discípulos y viene a formar una escuela tan numerosa como cualquiera de las de los suplicantes, habiendo la falta de examen y conocimiento de estos sujetos demostrado entre ellos muchos tinturados de vicios abominables perjudicialísimos a la puericia... llegando este extremo a tanto que ya se vio en esta ciudad alguno de este ejercicio preso y castigado de la Inquisición de Sevilla por judío el año de veintisiete...» (2).

Este primer manifiesto lo firmaban cuatro maestros, de los que tres eran de número (Juan Ventura Curiel, Blas Moreno y Nicolás de Mora) y el segundo sin firmas, insistía en los mismos puntos, exacerbando las críticas contra el colegio de la Compañía a quien considera culpable de tener a los maestros «perpetuamente mendigos y perturbados» (3).

La Compañía se defendería de las acusaciones exponiendo que desde el año 1737 no admite ayos sin previa información y supervisión del

(2) A.M.C.: L.A. T. 109. Cabildo 2-V-1753, pp. 87-89 v.

(3) A.M.C.: L.A. T. 109. Cabildo 2-V-1753, pp. 91-92 r.

rector, mientras que no sucedía lo mismo en las escuelas particulares, aduciendo que la razón del abandono de ayudantes y ayos obedecía al corto salario que aquellos les pagaban (4), de ahí que:

«... apenas hay entre éstos más que gente pobrísima, que se contenta con tener modo de no perecer de hambre... y para buscar su sustento, en el tiempo que habían de estar en ellas, se van a dar lecciones por las casas, ... y que por estar los ayudantes y ayos, que en dichas escuelas apenas tienen para comer infelizmente las deservan y solicitan ser admitidos de ayos en las escuelas de este colegio, en las que ayos y ayudantes ultra de lo que a varios de ellos paga el colegio por el indispensable sustento, que tienen en la escuela, tienen enteramente los emolumentos, que por su trabajo de conducir niños y repasarles las lecciones en su casa, les pagan los padres de familias...» (5).

Asimismo, rechaza la afirmación de la pobreza de los maestros alegando que «si lo fueren, no vestirían con la opulencia que visten, ni menos habrían tenido para las costosas contingencias y recursos, con que han aspirado tenazmente a libertarse de la sujeción a la ciudad y dependencia del padre Rector» (6).

El resultado de esta controversia entre el Colegio de la Compañía de Jesús y los maestros particulares se saldó enviando a la cárcel a los firmantes del escrito (7) y elaborando unas nuevas ordenanzas acordes con las que regían para el colegio de la Compañía que quedaron recogidas en el Cabildo de 9 de marzo de 1754 (8).

Aunque no vamos a incidir en su contenido, la reglamentación es tan exhaustiva que nos permite reconstruir detalladamente la vida de es-

(4) Alegaban que a diferencia de la Compañía donde los ayos y ayudantes cobraban directamente de los padres, en las escuelas particulares era el maestro quien recibía todos los honorarios, recibiendo los ayos y ayudantes una parte proporcional, por ejemplo si un niño pagaba un peso, le correspondían dos reales. El sueldo de los mejores remunerados ascendía a 5 pesos mensuales.

(5) A.M.C.: Ibidem, pp. 93-99 v.

(6) Ibidem: p. 99 r.

(7) Ibidem: pp. 102-102 v. Acuerdan los capitulares pedir la prisión de los cuatro maestros firmantes del memorial.

(8) A.M.C.: L.A.T. T. 110. Cabildo 9-III-1754, pp. 37-88 v.

tos maestros y la enseñanza de primeras letras en la ciudad a mediados del siglo XVIII.

En el apartado de los ayudantes, ayos y leccionistas que asistían a los maestros en las escuelas, las ordenanzas recogen y reflejan la postura mantenida por el colegio de la Compañía, no haciendo concesiones a las demandas de los maestros para que se limitara el número de aquellos. Se establece para los aspirantes tener la edad de 20 años (o 17 en el caso de los hijos de maestros) y la demostración de su limpieza de sangre y buenas costumbres, estando obligados a pasar examen ante el rector del colegio si bien «no como se requiere para los maestros numerarios, sino solamente de lo preciso para enseñar a leer y dar una mediana forma para escribir y contar» (9); la única concesión que en este punto obtuvieron los maestros respecto a los ayos y ayudantes fue la prohibición de enseñar en las casas a niños no inscritos en su escuela respectiva y debiendo hacerlo fuera del horario escolar; igualmente se nombran celadores entre estos individuos de dicho gremio para vigilar la actuación de los mismos.

Los maestros de escuelas públicas a mediados del siglo XVIII estaban sujetos en su actuación profesional a las directrices marcadas por la Compañía de Jesús, verdadera monopolizadora de la enseñanza primaria hasta su expulsión en 1767, ante la cual fracasan las reivindicaciones del colectivo de maestros de primeras letras.

El Cabildo, en una demostración del interés por la enseñanza característico de esta centuria, reconocerá a los maestros particulares (que estuvieran ejerciendo o que lo hubieran hecho por tiempo de 40 años) los privilegios que la Real Cédula de Enrique II establecía para estos profesionales (10) (privilegios de orden legal, exención de alojamiento de tropas, facultad de tener armas defensivas, etc.), así como las prerrogativas recogidas por la Congregación de San Casiano de Madrid para que:

«haya siempre en esta ciudad maestros insignes en esta facultad como se requiere en una ciudad de tanta opulencia y comercio, y a donde concurren tantos extranjeros, que por lo que en ella ven, hacen juicio de lo que pasa en las demás del Reino, en cuanto a la enseñanza y crianza de la juventud, y para que el premio, y honor de

(9) Ibidem: p. 59 v.

(10) Ibidem: pp. 82-86 v.

dichos privilegios sirvan de estímulo para que se apliquen a tan importante ministerio (11).

No por ello los profesionales de la enseñanza, por la finalidad pública de su actividad dejaron de verse sujetos a una reglamentación estricta por la que difícilmente se atendían sus aspiraciones y derechos, y si públicamente se loaba la importancia de dicho oficio, éste no llevó consigo un refrendo económico y social paralelo en el Cádiz de mediados del siglo XVIII.

(11) Ibidem: p. 81 v.



UN PROYECTO UTOPICO DE POLITICA INTERNACIONAL: EL TESTAMENTO POLITICO DE MACANAZ

Dionisio A. Perona Tomás

Universidad de Murcia

A finales de 1749 en el castillo de San Antón, en La Coruña, Macanaz dictaba su «Testamento Político». En él relataba sus desgracias, hacía fe de su fidelidad, señalaba algunas de sus numerosas obras, pedía por su familia, remarcaba su labor regeneradora, pero, sobre todo, justificaba su actuación en Breda y denunciaba los manejos de sus «émulos» que lo habían conducido a prisión.

Para intentar explicar esa actuación en Breda es preciso tener presente toda la política revisionista de Utrecht. Pero, por razones de espacio, nos centramos en el período comprendido entre 1740-1748 que es el de la Guerra de Sucesión austríaca que finaliza en el Congreso de Aquisgrán, teniendo un importante preámbulo en la Conferencia de Breda.

Ya desde 1739 España e Inglaterra estaban enfrentados en el Atlántico en la llamada «Guerra de la Oreja de Jenkins», donde en realidad los británicos lucharon por sus intereses comerciales e intentaron frenar los logros de Patiño.

A esta problemática se viene a sumar la que se desarrolla a partir de 1740 como consecuencia de la muerte de Carlos VI, antiguo pretendiente a la corona de Carlos II. Dejó como heredera a su hija M.^a Teresa, pero la ambición de Federico II hizo desembocar la situación en conflicto armado.

Lo que nos interesa señalar de esta guerra con el proyecto de Macanaz y, en realidad, con el intento por liquidar el conflicto por parte de los gobernantes de Madrid tiene un triple aspecto: A) El sistema de las alianzas, con sus cambios a lo largo del conflicto. B) El intento de las potencias por llegar a una paz separada que obligaría a las demás a aceptar esa paz. C) Como consecuencia del punto anterior, el juego de España por llegar a una paz separada que se intenta realizar desde distintos lugares, siendo uno de ellos Breda donde actuó Macanaz.

A) La lucha entre Austria y Prusia al prolongarse hace que Europa se agrupe en dos bloques. En un principio Francia, España, Sajonia, Baviera, Prusia, Dos Sicilias, Cerdeña, Génova y Módena frente a Austria, Inglaterra, Hannover, Holanda y Rusia cuando se libere de su lucha con Suecia. Pero estas potencias no se mantienen fieles a sus alianzas a lo largo del conflicto y básicamente éste se desarrolla entre el bloque franco-español frente al anglo-austríaco.

Un elemento importante que compromete la alianza franco-hispana viene dado por el nombramiento como secretario de Estado del marqués D'Argenson que espera hacer de Francia árbitro de Europa apoyándose en Prusia, en Alemania y con Cerdeña en Italia en perjuicio de España.

B) En 1746 muere Felipe V y le sucede a su hijo Fernando VI que por su mujer Bárbara de Braganza tiene lazos con Portugal. Antes había muerto el emperador Carlos VII de Baviera y tanto su hijo como el de Sajonia se desentienden de la corona imperial.

A partir de esa fecha se inician contactos entre Holanda, Inglaterra y Francia por llegar a la paz que dará lugar a la conferencia de Breda. Esto va a propiciar un intento de acercamiento entre Holanda y Francia y el aislamiento de Inglaterra (este es el punto que propicia las conversaciones entre Sandwich y Macanaz).

Francia por otra parte lanza el proyecto de lograr una paz con la mediación de Juan V de Portugal, a la vez que intenta atraerse a Cerdeña.

El matrimonio del Delfín con una princesa de Sajonia, en perjuicio de un posible matrimonio con otra infanta de España, hace posible contactar a Viena y París gracias a la mediación de Dresde. Al tiempo Francia inicia conversaciones con Turquía para un posible ataque a Austria.

C) En esta compleja situación diplomática, y no menos política (la corte de Madrid se desata en las luchas entre los bandos de Villarias-

Arizaga-Maceda frente a Ensenada-Carvajal-Montemar), militar (la campaña del ejército franco-español en Italia no es precisamente victoriosa) y económica (bancarota en 1739 y guerras continuas) se hace necesaria la paz.

La llegada de Fernando VI hizo concebir la esperanza de que abandonaría la alianza con Francia. Este intento se llevó a cabo en cuatro lugares:

- Lisboa. Con la mediación de Juan V se produce un intento de paz entre Inglaterra (Keene), Austria (Rosenberg) y España (Sotomayor).
- Viena. El abate Grimaldi es el encargado de llegar a un acuerdo con la corte de M.^a Teresa.
- Londres. El encargado de la negociación es Wall.
- Breda. En ella el representante español es Macanaz.

Ahora veremos el proyecto de Macanaz que él defiende como su actuación en Breda y su verdadera actuación y finalizaremos con unas breves notas con lo que ocurre en Aquisgrán y la reacción de Carvajal.

La actuación de los hombres del XVIII tiene como meta devolver a España el rango de gran potencia y hacer posible que el rey de España sea el árbitro de Europa (1). Encontramos dos líneas básicas en esta actuación: a) Los que no aceptan el tratado de Utrecht e intentan un revisionismo a ultranza que, siguiendo a Gómez Molleda, llamaremos utópico. b) La política que acepta Utrecht y así «el recuperacionismo se repliega a contornos interiores» (2). Esta sería la línea realista.

La primera línea sería característica hasta 1729 (3). Señala Gómez Molleda que ambas líneas se enfrentan a lo largo del siglo, así como «los hombres más acérrimamente europeizantes en lo interior, son los que menos aceptan la fórmula de adecuación española a la nueva Europa en lo exterior. Hacia la mitad del siglo, el representante tipo de esta paradoja es don Melchor de Macanaz» (4).

- (1) Señala Molleda en «España en Europa. Utopía y realismo de una política» *Arbor*, 1955 que el término «árbitro de Europa» viene a ser el equivalente al de «monarca universal» en el S. XVII.
- (2) Gómez Molleda, «España en Europa...».
- (3) Gómez Molleda, «España en Europa...».
- (4) Gómez Molleda, «España en Europa...».

Veamos cual es el planteamiento de Macanaz siguiendo el esquema: «orientación continental», «orientación mediterránea» y «orientación atlántica» (5).

A) «Orientación continental». Si bien el esquema de política que va a ir encaminando a cercar a Francia, su primer punto para el acuerdo con Inglaterra es la devolución de Cabo Bretón. (Es curiosa esta francofobia en el español más unido al equipo francés durante la Guerra de Sucesión. ¿Quizás se podría explicar por la preponderancia de la rama Orleans? A la vez en su mismo Testamento señala que España es «maestra de la Francia y recuerda los momentos en que España no tuvo ayuda de Francia el creer que la Francia nos daría la Ley, si volvía las armas contra nosotros, era para ellos que no vieron lo que hubo en el campo de Balaguer el año 1709, en Zaragoza el día de S. Bernardo de 1707, y de resultas en Brihuega y Villaviciosa los días 3 y 10 de diciembre del mismo año; y lo que hubo desde el año de 1717 al 1720 en Italia y España»). Esta actitud respecto a Cabo Bretón no hacía sino seguir las instrucciones de Carvajal.

Para Macanaz el heredero de Carlos VI no es otro que Felipe V y así Austria es propiedad de Fernando VI. En su mente acaricia casi la idea de reconstruir el imperio de Carlos V.

Austria pasaría a M.^a Teresa siguiendo el precedente de Portugal (basado en la diferencia de propiedad y posesorio y con la mediación de Inglaterra) a cambio de todas las preeminencias y el derecho a sacar 5.000 soldados.

A don Luis, arzobispo de Toledo y Sevilla, se le darían los Países Bajos y se le casaría con una hija de M.^a Teresa o con una hija del elector de Sajonia. Debemos recordar que para él Fernando VI es el heredero de Carlos VI y así una vez pasada Austria a M.^a Teresa el resto es del Rey de España, pero como no es posible reunirlo todo en una corona lo cede a su hermano siguiendo el precedente de Isabel Clara Eugenia.

En suma, esto suponía romper el equilibrio del Norte de Europa que beneficiaba a Inglaterra y volver a la situación de Carlos II. Noticia de la consulta a un personaje holandés sobre este proyecto se encuentra en la correspondencia entre Carvajal y Huéscar con fecha 19-IV-1747

(5) Jover Zamora, «Política mediterránea y política atlántica en la España de Feijoo», Oviedo, 1956.

que es informado por el embajador Puerto (a la personalidad a la que se refiere el embajador y se nombra según el Testamento de Macanaz es el Pensionero de Holanda). Sabemos también que unos años más tarde Kaunitz ofreció Flandes al rey de Francia para el infante Felipe (su yerno) para que Luis VI se aliase con Austria.

B) «Orientación Atlántica». Se basaba en cuatro puntos:

- a) Las relaciones hispano-inglesas se regularían por los acuerdos de 1760.
- b) El asiento de negros quedaba anulado.
- c) Fernando VI señalaría un puerto franco donde agrupar el mercado de negros.
- d) Inglaterra se comprometería a expulsar a las otras potencias de América y a devolver lo ocupado por ella misma tras 1670.

C) «Orientación Mediterránea». En este aspecto de la negociación también hacía desaparecer todos los efectos de la paz de Utrecht y por supuesto la dominación que en el Mediterráneo ejercía Inglaterra como nos explica Jover (6).

Los puntos de la negociación eran los siguientes:

—Se devolverían Menorca, Gibraltar (Inglaterra) y el Reino de Cerdeña (Piamonte). El punto de la devolución de Cerdeña es más que dudoso, si bien había un precedente en las ofertas de la Triple Alianza de 1717, es difícil creer que este punto gozara del apoyo del rey de Cerdeña como afirma, cuando además no había sido derrotado y era su alianza deseada por Francia.

—El infante Felipe recibe de Fernando, no de M.^a Teresa, Lombardía y Parma y Plasencia por herencia de Isabel Farnesio (respecto a este punto de ser heredero de Fernando también Huéscar y Carvajal en su correspondencia eran partidarios de defender esta postura, pero eran conscientes que no sería aceptado en la negociación-Huéscar a Carvajal 20-enero-1749).

—Carlos recibiría como herencia de su madre la Toscana que se sumaría a las Dos Sicilias.

—La sucesión la reglarían los infantes entre sí. Todo esto haría del Mediterráneo un mar español.

—El heredero del duque de Saboya (ya no rey de Cerdeña) casaría con la infanta española M.^a Antonia (como así sucedió).

(6) Jover Zamora, «Política mediterránea...».

—El rey de Inglaterra y la reina de Hungría se encargarían de aumentar los territorios del duque de Saboya.

Macanaz cae en el mismo error que Alberoni, ya que Inglaterra «árbitro de Europa» hubiera impedido siempre la afirmación de España en el siglo XVIII y «Gran Bretaña prefería una situación ambigua con relación a España que le permitiese, a discreción, lucrarse por sus posesiones ultramarinas en caso de guerra, o de comercio, en caso de paz» (7).

Una vez que hemos visto el proyecto de Macanaz que él defiende como su actuación en Breda (en realidad él considera que su proyecto de acuerdo de 7 de febrero de 1747 fue aceptado, cuando en realidad fue totalmente rechazado por Londres) veamos cuál fue su actuación en realidad.

Macanaz, siguiendo a Ozanam (8), fue elegido en razón de la lucha de camarillas que se producía en Madrid entre los «vizcaínos» y los del grupo Ensenada-Carvajal, perteneciendo Macanaz a aquel primer grupo (9).

Si bien Utrecht es el sistema base del S. XVIII y esta es una paz británica (10) no debemos olvidar que «los tratados de Viena y Belgardo sancionaron el resurgimiento francés» que ganó terreno «a expensas de Inglaterra, cuya posición en Europa quedó considerablemente debilitada» (11).

Cuando en 1746 se llega a un proyecto de paz entre Holanda, Francia e Inglaterra, ésta última comienza a temer la posibilidad de un acuerdo franco-holandés que le podía imponer la paz. Estas potencias habían acordado reunirse en Breda. En principio quedarían excluidos los alia-

(7) Gómez Molleda, «El pensamiento de Carvajal y la política internacional de España» en «Hispania», 1955.

(8) Ozanam, D. «La diplomacia de Fernando VI. Correspondencia reservada entre D. José de Carvajal y el Duque de Huéscar, 1746-1749», Madrid, 1975. Ozanam, D. «La política exterior de España entre la paz de Utrech y el tercer pacto de familia», en Menéndez Pidal «Historia de España. La España de los Primeros Borbones. La nueva monarquía y su posición en Europa (1700-1759)», t. XXIX, vol. I, Madrid, 1985.

(9) Martín Gaité en «Macanaz, otro paciente de la Inquisición», Madrid, 1975; nos ofrece otra hipótesis basada en Gómez Molleda, según la cual se eligió a Macanaz sabiendo que no se lograría más que paralizar el Congreso.

(10) Jover Zamora «Política mediterránea...».

(11) Bennassar, M.B., y otros, «Historia Moderna», Madrid, 1980.

dos de estas potencias, de manera que no habría representante ni de Madrid ni de Viena ni de Turín.

Pero Madrid decide enviar un representante y se nombra a Macanaz que recibe unas instrucciones de 35 artículos y en el último (12) se le da poder para llegar a un acuerdo separado con Inglaterra siempre que no conduzca a la guerra con Francia.

Las instrucciones de Carvajal para Macanaz señalaban la necesidad de conseguir un asentamiento para el infante Felipe. El aspecto más importante era la posición en América que se intentaría regular por los tratados de 1667, 1670 y el de Utrecht; los límites de los territorios se harían de acuerdo con la Convención de El Pardo; habría que acabar con el Asiento y el Navío Anual. Gibraltar debería solicitarlo, pero como cuestión secundaria; sin embargo, para Macanaz este punto pasaría a un primerísimo lugar. El aspecto más novedoso, como señalaba más arriba, era la posibilidad de una paz separada con Inglaterra y el temor a una traición por parte de Francia. Esta instrucción fue interpretada por Macanaz de forma temeraria, lo que explica su actuación, a la vez el hecho de que Macanaz la utilizase para justificarse y la necesidad por parte de Carvajal de hacerse con los papeles del viejo exiliado (13).

Una vez en Breda entabla conversaciones con Sandwich y en ese primer encuentro solicita:

—Devolución de Gibraltar y Mahón.

—Arreglo de las cuestiones de América sobre los tratados de 1667 y 1670, sin tener en cuenta ni el tratado de Utrecht ni la Convención de El Pardo.

—Extinción del Asiento.

—Garantías para D. Carlos.

—Establecimiento para D. Felipe.

España reconocería a M.^a Teresa, se retiraría de Saboya y Provenza (14).

Londres no estaba dispuesto a ceder Gibraltar ni a extinguir el Asiento.

(12) Macanaz en su «Testamento político» justifica su actuación basándose en el artículo 34.

(13) Ozanam, D., «La diplomacia de Fernando VI...» y Martín Gaité «Macanaz, otro paciente de la Inquisición».

(14) Gómez Molleda, «El caso Macanaz», en el «Congreso de Breda» en *Hispania*, 1958.

Inglaterra con estos contactos intentaba interrumpir la negociación franco-holandesa, pues Francia abandonada por su aliada no podría atraer a Holanda. De ahí que el gran logro de Macanaz, que España fuese admitida en Breda, fue en realidad el triunfo de Inglaterra, pues así podía exigir la entrada de sus aliados Austria y Cerdeña. Con esto se perjudicaba a Francia que estaba en condiciones de llevar la iniciativa en unas conversaciones en principio tripartitas.

Esta resolución de Macanaz contó en un principio con el apoyo de Carvajal y sirvió para descubrir a Madrid la negociación franco-holandesa.

Esto hizo que Macanaz se sintiese aún más optimista y continuó en sus contactos con Sandwich. El representante español en las conversaciones siguientes sólo cedió en la petición de devolución de Menorca.

Las conversaciones llegaron a un punto muerto y en un determinado momento ante el temor de un posible acuerdo franco-británico-holandés se precipitó (lo que sería la causa de su caída) y firmó unos preliminares con el enviado inglés.

En esos preliminares con Sandwich (15) se llega a un acuerdo sobre los límites en base a los tratados de 1667-1670. Para resolver el problema de la libre navegación se elegirán unos comisionados. El asiento de negros deja de ser monopolio inglés y se establece un puerto franco para recoger a los negros: «Article V. La Majesté Catholique s'engage à ne point permettre à aucune autre Nation par aucun privilège privatif et particulier de faire le commerce de la traîte des Negres pour l'Amerique espagnole, mais d'établir un Port-franc où chaque Nation qui fait ce négoce aura la liberté de les transporter, et de les vendre...». Se deja pescar a los españoles en Terranova, este punto era origen de fricciones todavía en 1756 como señala Palacio Atard (16) quien también nos apunta su importancia para la creación de una marina. España mantendría la neutralidad y se conservaría la religión católica en Menorca, pero no se devolvería.

A esos artículos se sumaban tres secretos en los que se acordaba resolver en una futura negociación el problema de Gibraltar. Se aseguraba

(15) Al final del artículo de Gómez Molleda sobre el «caso Macanaz» se encuentra un apéndice documental de los intentos por lograr el tratado.

(16) Palacio Atard, «La neutralidad vigilante y constructiva de Fernando VI» en *Hispania*, 1976.

un establecimiento para Felipe y la neutralidad de Carlos, así como también la sucesión de los Estados se regularía entre los infantes pero nunca podrían reunirse en una misma corona.

A estos preliminares Londres envió una contra propuesta definitiva excesivamente dura ante lo cual Macanaz tuvo que iniciar la retirada.

Macanaz fue cesado, pero inició una actividad epistolar con la oposición al grupo Ensenada-Carvajal, lo que algún tiempo después provocó las duras medidas de que fue objeto.

El sustituto de Macanaz fue Masones de Lima; pero antes de señalar lo que ocurrió en Aquisgrán recordaremos que Wall en Londres intentaba llegar a un acuerdo con Inglaterra en nombre de España y de Francia que no tuvo consecuencias.

Masones estaba enfermo y tardó algún tiempo en llegar al lugar del congreso. En estos momentos Huéscar y Carvajal se muestran muy satisfechos por su elección.

Sin embargo, el representante francés inicia unas conversaciones con Austria e Inglaterra. Esta situación se ve favorecida por la brillante campaña de Mauricio de Sajonia en Holanda. Finalmente Inglaterra se decide a negociar con Francia y ambas potencias llegan a unos preliminares para la paz. Francia no aprovechó la ocasión para lograr aumentos territoriales y controlar la hegemonía británica, se conformó con repatriar sus tropas, fortificar Dunkerque y restituir las conquistas. España no fue atendida en todas sus reclamaciones (17) y se vio sorprendida por la conclusión de los preliminares.

Carvajal relataba su desencanto a Huéscar en su correspondencia y como intentaba que el asiento que había sido reconocido en los preliminares por el artículo 10 sólo lo fuese por el tiempo que Inglaterra no lo había disfrutado durante las hostilidades (cuatro años) y también la regulación de la sucesión en el asentamiento del infante Felipe que le había

(17) Siguiendo a Ozanam en «La diplomacia de Fernando VI...» y en «España entre la paz de Utrecht y el tercer pacto de familia» afirma la buena voluntad del aliado francés y señala que en Francia eran conscientes de las numerosísimas peticiones españolas, pero que no existía un orden claro de preferencias. Por contra, Dávila, A., en «Fernando VI y Doña Bárbara de Braganza (1713-1748)», Madrid, 1905. Afirma la mala disposición del ministro Puyzileulx y cómo felicitó al plenipotenciario francés Saint-Severin por los preliminares y le instaba a conseguir alguna ventaja más a costa de España.

sido reconocido por el artículo 4. En este aspecto la negociación no tuvo tanto éxito.

A pesar de las contrariedades, Carvajal se mostraba al final satisfecho del desenlace del tratado dado el origen del acuerdo a partir de los preliminares: «si queda así es la mejor paz que ha hecho la España en mucho tiempo, no por el bien que adquiere, sino es por el mal que evita. Yo digo por uno y otro y añadido más, que no se ha de considerar el tratado como quanto duraba la guerra y tratábamos de la paz futura, sino es como un tratado perdido sin medios para mejorarle y mejorado con tantas ventajas. En una palabra, se debe mirar como resurrección». Carvajal a Huéscar el 2-X-1748.

«Se puede decir que es la mejor paz que a echo España ya no por el bien que la ocasiona, por el mal que la evita». Carvajal a Huéscar 27-IX-1748.

La meta de este político es ya la recuperación: «... y nos deja áviles a hacer prodigios si supiéramos». Carvajal a Huéscar el 28-X-1748.

Huéscar también recoge esta opinión en su correspondencia: «Cuidemos de nuestro reyno y de las Yndias y apartemos todos los motivos que nos ligen a entrar en guerra por cosas que no son de nuestro interés» 4-IX-1748.

El cambio de alianzas ya se aprecia y así Huéscar escribe a Carvajal: «No veo aún qué rumbo tomarán las alianzas de las potencias fuertes ni me es posible verlo, porque aora todo se irá en acer planes en todas las cortes. Lo cierto es que, según veo, ésta travaja en descomponer la de Londres y Viena, pero no me atrevo a acer pronóstico de lo que logre porque la Ynglaterra a menester los exércitos austriacos y la corte de Viena las libras sterlinas» 23-XII-1748.

Pero Carvajal no creía que esta paz fuese duradera: «Yo bien creo que no dure la paz mucho, conque todo lo que ay que desear es quedar menos ligados para poder aprovecharse más de otra revolución» 13-VIII-1748.

También se plantea su sistema diplomático (18): «Si yo tuviera libertad, mantuviera entre ellos y esos un equilibrio útil y ablandara los

(18) Estas notas de su correspondencia vienen a corroborar lo que nos dice Gómez Mollada en su artículo «El pensamiento de Carvajal y la política internacional española en el siglo XVIII», en «Hispania», 1955. La política de equilibrio de Carvajal era distinta a la que desarrolla Wall con una neutralidad estricta que en último término

muros de Gibraltar, ya que los otros que dices (como un Salomón) son sancta sanctorum y éstos con las Yndias son nuestro negocio, y comercio y fábricas».

«(Franceses e ingleses) deseo mucho que la rompan ellos, que sea caliente y que dure, logrando victorias ambos partidos con alternación que los cebe y los anime a esperar a remplazar sus pérdidas».

«Creo que tus deseos serán los mismos porque cascándose nuestros ocultos enemigos y mirándolo nosotros, ellos enflaquecen y nosotros nos nutrimos». Carvajal a Huéscar 7-III-1749.

lleva al triunfo de una de dos grandes fuerzas de esos momentos y que en última instancia la que venciese habría de imponer su ley a España, mientras que si España mantenía el equilibrio entre ambas potencias (Francia e Inglaterra) sería la garante de la paz, pues su alianza sería definitiva para inclinar la fuerza en un sentido u otro; por lo que debería ser requerida por ambas y al no comprometerse con ninguna, poder desarrollar una política independiente y en última instancia nacional. Este sistema más que basarse en la propia fuerza (siempre inferior en mar a Inglaterra y en tierra a Francia) se basaba en el enfrentamiento de los intereses entre Francia e Inglaterra.



«EL CISNE». UN PERIODICO VALENCIANO ENTRE EL REFORMISMO ILUSTRADO Y LA CONSPIRACION ROMANTICA (1840)

Eduardo Ortega de la Torre
Universidad de Valencia

1840 fue un año particularmente importante en el panorama cultural y político valenciano. Ambas esferas, que siempre han estado profundamente relacionadas, iban más unidas que nunca, puesto que la mayoría de los políticos activos eran, a la vez, periodistas y literatos; ese era el caso de José María Bonilla, joven defensor, desde los tribunales y desde la prensa, de los nuevos propietarios surgidos de la revolución burguesa en los pleitos entablados contra los antiguos señores feudales, y de Vicente Boix, antiguo escolapio, exclaustro en 1837, miliciano nacional y conspirador progresista contra los gobiernos moderados de la reina gobernadora María Cristina (1).

Un folletín de *La Tribuna* de Valencia, del 11 de marzo de 1840, saludaba la aparición de *El Cisne*, acaecida el 17 de febrero. Se decía que era necesario un periódico de literatura en Valencia, y que éste podía compararse ventajosamente con los de la Corte. Tanto Bonilla, editor, como Vicente Boix, su principal (y casi único) colaborador, eran considerados como «buenos progresistas», caracterizándose el primero por

- (1) El contenido de la presente comunicación se halla desarrollado más extensamente en mi tesis de licenciatura, dirigida por el profesor Ruiz Torres, titulada *Vicente Boix y el romanticismo revolucionario en Valencia*, Universidad de Valencia, Facultad de Geografía e Historia, 1986, en proceso de publicación.

su imaginación y talento, mientras que en Boix gustaba su ternura y sentimiento (2).

Los dos amigos habían tenido el coraje suficiente para emprender en solitario la redacción de este semanario «No político. De literatura, historia, moral, costumbres, artes, modas y conocimientos útiles», que se elaboraba en la imprenta de Lluch y en la de Cabrerizo. Su estudio resulta indispensable para comprender lo que fue el Movimiento Romántico en Valencia. Hasta el 15 de octubre del 40, en que dejó de publicarse, Boix y Bonilla desarrollaron en sus páginas un auténtico *proyecto de renovación social*, basado en la *ilustración*. Pero quizás lo más importante, de cara a este encuentro sobre ideas y movimientos clandestinos, sea que, de forma paralela, los dos jóvenes periodistas estaban llevando a cabo una lucha callada, pero eficaz, tendente a derribar el Gobierno moderado existente, lo que lograrían, junto a sus compañeros del partido progresista, el 1º de septiembre de 1840, mediante un pronunciamiento que, finalmente, conduciría a la reina María Cristina a la abdicación, el 12 de octubre de ese mismo año.

De ese modo, podemos afirmar que un periódico de estas características, aparentemente inofensivo para el poder, podía servir de vehículo de penetración social, y de *marco legal para una acción revolucionaria clandestina*.

En *El Cisne* subyacía el sueño, que cada vez aparecía más lejos de convertirse en una realidad, del «Gran Partido Liberal», formado por el pueblo español en su conjunto. A pesar de las muchas decepciones sufridas desde 1812, persistía la idea de que la bondad de los principios del liberalismo acabaría por convencer y atraer a todos a su campo. Pero, para que esto pudiera llegar a suceder, la *educación* debía ser potenciada al máximo, convirtiéndose en la palanca de una verdadera transformación. Junto a ella, las reformas socio-económicas debían conocer un desarrollo parejo, en forma, sobre todo, de *obras públicas y asistencia social*. Por último, el complemento necesario de lo anterior se hallaba en un *cam-*

- (2) *La Tribuna*, publicada desde el mes de enero de 1840, fue el principal órgano del partido progresista en Valencia. Dirigido por Juan Crisóstomo Petit, ayudado en un primer momento por Boix, fue el alma de la conspiración que acabó derribando a los moderados en septiembre de 1840. En 1841, a raíz de la elevación de Espartero a regente, devino en defensor a ultranza del Gobierno y del «ayacuchismo». En 1843, la caída de Espartero significó, también, la desaparición de este periódico.

bio sustancial del sistema penitenciario, que, en lugar de destruir física y moralmente a los presos, los preparara para convertirse en buenos ciudadanos tras su reincorporación a la vida normal (3).

Este programa estaba muy diluido en un contexto de poesías, folletines, artículos costumbristas y comentarios de modas de París, pero componía, junto con los demás elementos, un todo armónico, que sorprende al historiador, y requiere un estudio monográfico.

No debe pensarse que Bonilla y Boix albergaran demasiadas esperanzas respecto al triunfo inmediato de sus ideas. La escasa difusión de las mismas era de por sí un obstáculo casi infranqueable. Pero, una vez más, la conciencia de que iban hacia el fracaso, su pesimismo romántico, no les impedía seguir adelante, antes al contrario. *El Cisne* era el complemento necesario a su actividad de polemistas y conspiradores políticos. Además, sabían que *hay muchas maneras de hacer política*, y que la menos importante de ellas no es tratar de que los hombres aprendan a hacer un uso independiente de sus posibilidades intelectuales. El pretendido apoliticismo de sus escritos era cierto sólo en el restringido uso que se le daba al término en aquel momento (y eso era algo que trabajaba a su favor).

El Cisne les permitió desplegar libremente sus facultades literarias y hacer partícipes a sus lectores de las angustias personales que iban unidas a su lucha contra lo existente.

Desde el primer número, Vicente Boix expresó sus sentimientos sin traba alguna. La soledad, la melancolía; el exotismo y el amor a la naturaleza, con claras resonancias de Chateaubriand; el misticismo religioso y una belleza lúgubre, unida a la nostalgia del ayer y el temor al mañana; la omnipresente idea de la muerte, fueron temas que se repitieron, con una serie infinita de matices, en la mayoría de sus artículos (4).

(3) Recordemos que Bonilla, además de político, escritor y periodista, era también abogado, destacando por sus ideas avanzadas. Por lo que respecta a Boix, siempre demostró una especial preocupación por la situación de los presos. En las páginas de *El Cisne* se alabó la gestión del director del presidio de Valencia, Montesinos, entre 1834 y 1848, considerada como ejemplar. Boix escribió, en 1850, *Sistema penitenciario del Presidio Correccional de Valencia*.

(4) Ver, por ejemplo, Vicente BOIX: «La religión considerada como parte de la literatura» y «Pensamiento I: las ruinas», en *El Cisne*, n.º 1, Valencia, 17-II-1840.

Bonilla, por su parte, era un escritor más positivo y brillante que su compañero. Las indudables tristezas que se traslucían en sus obras estaban contrarrestadas, en buena medida, por el sentido del humor y la capacidad de reírse del propio sentimentalismo extremado. Pero las burlas que hacía a costa de la «caricatura del romanticismo» no ocultaban su propio pensamiento:

«... y puesto que *el mundo y yo* somos dos cosas tan diametralmente opuestas... viviré en un rincón del zaguán... donde se acomode *mi libre e independiente y santa voluntad*; y diciendo siempre: anatema a los charlatanes: maldición a los egoístas: compasión a los estólidos. Amén.» (5).

El Cisne pretendía exaltar los valores de la Paz en un país que llevaba siete años embarcado en una guerra civil y que amenazaba con emprender una nueva, antes incluso de haber concluido la anterior (por culpa, claro estaba, de las intrigas del gobierno y la camarilla moderada). Frente a los «hombres de la ambición y de la guerra» —los destructores—, *debían levantarse* «los hombres de las artes» —los creadores—:

«... Las artes y las ciencias subliman el espíritu; engrandecen el mundo, perfeccionan la naturaleza, y trazan el sendero de la virtud, del bien y de la gloria.

El país en donde no se cultiven y aprecien las artes y las ciencias, no puede producir más que vicios y delitos... (6)».

Y esto último era lo que, a su modo de ver, sucedía en España. El abandono de la «educación nacional» y de las «buenas costumbres», hacía inútiles las mejores leyes. Las medidas puramente represivas no hacían más que empeorar la situación, en vista de la lentitud de los procesos judiciales, que hacía que los presos languidecieran en unos presidios en pésimas condiciones, donde se convertían en bestias (7). Aunque fuese vergonzante, la imparcialidad les empujaba, decían, a denunciar la realidad de que las noventa centésimas partes de los españoles no

(5) José M.^a BONILLA. «El Mundo y Yo», en *El Cisne*, 1 (subrayado nuestro).

(6) BONILLA: «Bellas artes», en *El Cisne*, 2, del 20-II-1840.

(7) BONILLA: «Derecho Criminal», en *El Cisne*, 2.

sabían leer. No era el pueblo el responsable de ello, sino el Gobierno. A éste le tocaba promover el establecimiento de escuelas públicas y proteger a los colegios particulares. Una de las premisas indispensables era un cambio en el Gobierno, que parecía «cifrar su bien y su existencia en la ignorancia universal, en la perpetua insuficiencia de todas las clases del Estado». En la situación presente, concluían, la juventud estaba abocada a la decadencia, puesto que parecía pensar que la cultura se basaba en aparentar buenos modales, vestir bien y haber estado una vez en París, que dictaba todas las modas (8). Era el *periodismo entendido como compromiso con una idea*, destinado a *formar* al público, encaminándolo hacia unos determinados fines. *El Cisne* sólo es comprensible contrastándolo con el resto de la actividad de sus dos redactores (pública o clandestina).

El *ideal* de Vicente Boix y José María Bonilla tenía mucho de «utópico» en su momento, pero consideraron que valía la pena defenderlo, aunque en el transcurso de sus vidas no llegaron a verlo plasmado en la realidad. Su pensamiento estaba en relación directa con las convulsiones económicas, sociales y políticas que los rodeaban, y eran bien conscientes de ello. Pensamos, con Jordi Maluquer, que las utopías no son concepciones aisladas de su contexto. Citando a Manheim, Maluquer resalta el hecho de que «cada época, y podríamos añadir, en beneficio de la precisión, cada formación económico-social, permite la gestación de aquellas ideas y valores que contienen tendencias no realizadas acordes con sus necesidades. Una y otras se hallan relacionadas entre sí *de forma dialéctica*. (...) El orden existente hace nacer utopías que, después, rompen las ataduras de ese orden, dejándolo libre para desarrollarse en la dirección del próximo orden de existencia. De ahí que cada construcción utópica real debe examinarse no en función de un nebuloso mundo de las ideas, sino en estrecha relación con el momento específico de la trayectoria histórica de la formación económico-social en que se produce (9). Y, realmente, ante ellos mismos, no existía separación alguna entre la presentación de sus teorías en *El Cisne* o en cualquier otro órgano legalizado, y la lucha de agitación que, de forma subterránea, la acompañaba. Les habría parecido absurdo que alguien intentase seriamente acotar sus diferentes facetas. El ideal de hombre, lo que podríamos llamar

(8) «Educación», en *El Cisne*, 6, del 19-III-1840.

(9) Jordi MALUQUER DE MOTES: *El Socialismo en España. 1833-68*, Barcelona, Crítica, 1977, p. 17 (subrayado nuestro).

la «utopía liberal», consistía en *un ser completo*, en el que una impecable ética individual se manifestara en un comportamiento que jamás desmintiera a aquélla (algo muy diferente, como el tiempo les demostraría, del famoso aforismo «vicios privados, públicas virtudes»).

Las ideas estéticas de Boix y Bonilla, reflejadas en su periódico, coincidían al rechazar la antítesis clasicismo vs romanticismo, cuando afirmaban: «... Nosotros no admitimos en literatura más que buenos y malos dramas». Reconocían que se había producido un significativo salto adelante durante los años de la guerra civil, pero, añadían: «Atendiendo al *espíritu del siglo*, no hay más que bueno y malo, bello y deforme» (10). Era el *radicalismo* aplicado a las artes. De hecho, no obstante, se reconocía como algo natural la plenitud del romanticismo, cuando rechazaban la reducción a reglas y defendían la libertad creadora del genio. Para ellos, lo más importante era el *conocimiento del corazón humano*, la meditación profunda acerca de la *influencia moral* de las obras sobre el público y «el acierto en cuanto al modo de manejar la acción, exponer y llevar adelante el asunto y marcar su fin» (clasicismo y libertad creadora en íntima colaboración).

Bonilla no tenía piedad, empero, en sus críticas a los presuntos «dramas románticos» llenos de crímenes y horrores, tan abundantes en la época y en los que, según él, los franceses eran maestros. Por el contrario, elogiaba las figuras de Byron y Espronceda, así como la obra teatral *Doña María de Molina*, del moderado Mariano Roca de Togores, amigo personal de Boix.

El tema de la Historia estuvo presente, también, en toda la breve pero intensa trayectoria de *El Cisne*. Había que profundizar en los orígenes de la nación española para comprender los inmensos problemas que debían afrontar en el presente y estar en condiciones de superarlos (Boix, años después, trataría de hacer lo mismo con respecto al País Valenciano en su *Historia de la Ciudad y Reino de Valencia*). A su modo de ver, la *fatalidad* presidía los destinos de la «desgraciada España», y la ambición, la esclavitud y el despotismo habían sido con cortos intervalos la suerte de un «pueblo de héroes, de la nación más digna de ser libre» (11). La consolidación y profundización de la revolución burguesa exigía perentoriamente la unidad y el fin de las contiendas; sólo así podía

(10) BONILLA: «Teatro Moderno», en *El Cisne*, 2 (2ª época), del 11-VI-1840.

(11) «Historia Antigua de España», en *El Cisne*, 4 (2ª época), del 25-VI-1840.

evitarse la amenaza de una involución (amenaza que les parecía real e inmediata y contra la cual estaban trabajando), alcanzándose, además, una situación inmejorable para superar el secular atraso económico. España, considerada como sujeto histórico, era fruto de su pasado, y el conocimiento de éste era un arma más en el presente, en manos adecuadas. Era entonces cuando, tras una guerra civil de siete años, debía resurgir de sus cenizas.

El Cisne pretendió ser un revulsivo en un espacio limitado; la vertiente cultural de un movimiento más amplio de crítica y subversión de lo existente que cristalizó el 1.º de septiembre de 1840. Para Bonilla y Boix, España no había experimentado aún «los efectos de una gran revolución santa, reformadora, que, destruyendo creencias perniciosas y abusos envejecidos, pudiese *desenterrar la verdad* al alcance del mundo (12)». Las guerras que habían mancillado esa verdad, proseguía, no eran más que «la explosión del encono que engendrara la ambición y los intereses particulares de los poderosos». Sin embargo, todos esos males podían ser transformados en fuente de progreso. En esas contiendas se había combatido la tiranía política y religiosa. Se habían cometido muchos errores, que era necesario reconocer, pero, a lo largo de ese proceso, *el pueblo había empezado a comprender*, desde el fondo de su «desengaño vital», que su mayor enemigo se hallaba en los egoístas manejos de unos pocos. Era el momento, pues, de aprovechar el impulso mismo de la lucha contra los restos del Antiguo Régimen, para desterrar de todos los ánimos «esa pereza vergonzosa y degradante que engendra la ignorancia, ese espíritu de servilismo y humillación que nos domina; esa apatía indolente con que miramos nuestros propios intereses, nuestra propia felicidad y hasta nuestro propio honor nacional». Hasta el escepticismo que tan a menudo dominaba a Boix y Bonilla debía ser arrancado. Era preciso marchar hacia delante, porque «las naciones que han llegado a cierto grado de perfectibilidad social y grandeza, han reconocido dos sentencias de dos filósofos antiguos: «el hombre sólo es feliz bajo el escudo de la sabiduría»; «los conocimientos son el origen de donde la falcidad dimana...» (13).

(12) BONILLA: Reseña bibliográfica del «Ensayo general de educación física, moral e intelectual, obra escrita en francés por el célebre M. Marco Antonio Julién, y traducida al español», en *El Cisne*, 13, del 7-V-1840 (subrayado nuestro).

(13) *Ibidem*.

Vicente Boix dejó de colaborar en *El Cisne* el 1 de octubre de 1840. Bonilla llevó adelante, en solitario, dos números más, y el 15 del mismo mes desaparecía definitivamente este periódico. El 3 de noviembre, Bonilla volvió a publicar *El Môle*, periódico satírico-político escrito en valenciano. Desde el 1.º de septiembre, en que fue derribado el Gobierno moderado, cambios políticos importantes habían repercutido tanto en el pensamiento como en la relación amistosa de los dos periodistas; era algo que presagiaba el comienzo de la escisión de los progresistas. Pero esto es algo que excede los límites de este trabajo.

LAS «COMPLICIDADES» ANDALUZAS EN LA EDAD MODERNA

María Palacios Alcalde
Universidad de Córdoba

Necesidad de un reajuste metodológico

La reciente renovación de los estudios sobre la Inquisición española ha significado una superación de la anticuada historiografía ideologizante, empeñada en seleccionar, entre la documentación inquisitorial, aquellas piezas que servían para probar sus propios perjuicios. El loable deseo de lograr una utópica objetividad ha dado con los huesos de muchos de los nuevos historiadores de la Inquisición en otro campo distinto, no menos estéril e incluso más árido: el de un positivismo riguroso, atento a fijar en cifras la acción represora del Santo Oficio.

No han faltado críticas a esta tendencia, hechas en nombre de un humanismo que parece estar ausente de las descarnadas estadísticas de procesados. No nos parece ocioso, desde luego, aplicar las más sofisticadas técnicas estadísticas para lograr la medida más exacta posible de la actividad inquisitorial. No creemos tampoco que la cuantificación de estos fenómenos vaya en contra de la consideración «humanística» del fenómeno inquisitorial. La cuantificación no es más que una «cuestión previa» que, por sí misma, no impide ulteriores interpretaciones del fenómeno mensurado. En cualquier caso, lo que ahora pretendemos no es cuestionar la validez metodológica de estos procedimientos, sino llamar la atención sobre otro peligro que ha pasado inadvertido a los nue-

vos historiadores de la Inquisición, peligro del que, quienes lo han barruntado, no han dado una explicación satisfactoria.

Nos referimos al hecho —lamentado, por ejemplo, por H. Kamen— de que, frecuentemente, el recurso a los archivos inquisitoriales no haya servido «para realizar una historia completa de nuestros temas», sino a lo más «para escribir una historia anecdótica». Quien así ha criticado esta tendencia historiográfica, ha atribuido sus deficiencias a la «insuficiencia e ineficacia de la documentación inquisitorial», sin pararse a estudiar si las deficiencias que apuntaba podían deberse, más que a la inutilidad de las fuentes, a la inadecuación de la metodología que se había aplicado a su estudio (1).

La Inquisición, como es bien sabido, juzgaba a individuos concretos, a quienes acusaba de delitos muy definidos y tipificados según sus propios códigos. Los procesos de la Inquisición nunca son procesos masivos, sino procesos individuales. Aunque en un mismo espacio y en un mismo tiempo se juzgaba, por los mismos delitos, a muchas personas, aunque los testimonios de unos encausados podían ser transferidos a las causas de sus cómplices, cada individuo merecía un proceso individual y una sentencia igualmente individualizada.

En sus recuentos, los modernos investigadores, partiendo de esta realidad, cuentan el número de individuos que fueron procesados en cada tribunal, el delito de que se les acusó o las penas que se les impusieron (2). A lo más que se llega es a agruparlos en los epígrafes indicativos de haber sido acusado por un mismo delito. Fuera de estas etiquetas comunes, parece como si no hubiera existido entre los individuos de un

- (1) H. KAMEN, Notas sobre brujería y sexualidad y la Inquisición en A. ALCALA Y OTROS, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, Ariel, 1984, pág. 235. Kamen se refiere al campo de la brujería y de la sexualidad, pero generaliza sus conclusiones al considerarlas como un ejemplo más de un fenómeno mucho más amplio: «Tenemos aquí, pues, un ejemplo bien claro de la insuficiencia e ineficacia de la documentación inquisitorial para realizar una historia completa de nuestros temas de estudio: nos sirve para escribir una historia anecdótica, pero no para ofrecernos un auténtico cuadro de la sexualidad española ni, en general, de la vida española».
- (2) Tal es el objetivo de las cuantificaciones realizadas por G. Henningsen y J. Contreiras, de las que se da cuenta en su reciente trabajo *Fortyfour thousand cases of the Spanish Inquisition (1540-1700): Analysis of a historical Data Bank* en G. HENNINGSEN, J. TEDESCHI, C. AMIEL (Ed.), *The Inquisition in Early Modern Europe*, Dekalb, Northern Illinois University Press, 1986, pp. 100 ss.

determinado grupo ninguna otra relación o nexo que pudiera configurarlos como grupo sociológico.

Nos encontramos, una vez más, ante el clásico escollo con que tropieza frecuentemente el historiador, consistente en atender tanto a cada uno de los árboles que no percibe lo que es el bosque. El anecdotismo, por otra parte, no es una enfermedad nueva en la historiografía inquisitorial. El propio H.C. Lea ha sido denostado también, en una obra reciente, por este mismo defecto (3).

¿Cómo salir de este atolladero? Historiadores hay que han tratado de superar este escollo situando sus conclusiones en el contexto de la historia general, con lo que, de alguna forma, han proporcionado un marco adecuado para las actuaciones inquisitoriales o para la actividad delictiva, sin caer en la cuenta de que la simple situación de un hecho en su contexto no lo explica suficientemente (4).

En nuestra opinión, es posible superar este escollo por el simple procedimiento de realizar una lectura diferente de la documentación inquisitorial; dicho de otra forma, mediante la aplicación de una metodología diversa, consistente en buscar en la documentación inquisitorial aquellas referencias que permiten identificar y documentar las relaciones sociológicas existentes entre quienes fueron perseguidos por la Inquisición. No basta con que un determinado grupo de individuos haya sido procesado en un mismo contexto tempo-espacial, ni siquiera basta con que sus miembros hayan sido procesados por los mismos delitos. Casos hay, como veremos, de gentes procesadas a lo largo de un prolongado pe-

(3) Cfr. A. ALCALA, Prólogo a HENRY C. LEA, *Historia de la Inquisición española* (trad. castellana), t. I, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1982, pág. LV: «Una de las características más peligrosas de la historiografía practicada por Lea en esta *Historia* y en otras de sus geniales obras es lo que podría llamarse «metodología anecdotista»... «En su afán por hacer de la anécdota categoría y poder inferir conclusiones universalmente válidas, las máximas posibilidades pesan a favor de que se hayan producido en su proceso lógico determinados hiatos que algún día, al ser compensados por una investigación más completa, aunque nunca más exigente, pueden llegar a invalidar algunas de sus apreciaciones».

(4) El propio H. KAMEN, en el trabajo mencionado en n. 1 (pág. 226), se congratula de contemplar «un tribunal peninsular dentro de su ambiente social e histórico», refiriéndose al tribunal de Galicia, al tiempo que constata cómo el autor del estudio que menciona se ha limitado a «basarse casi exclusivamente en documentación inquisitorial», documentación a la que, páginas después, declara insuficiente e ineficaz, para estos fines, como se apuntó más arriba.

río de tiempo, radicadas en localidades distintas y procesadas por delitos diferenciados quienes, sin embargo, mantuvieron estrechas relaciones comunes, que les identifican como grupo sociológico coherente.

Las referencias a que aludimos se encuentran, normalmente, en los propios procesos, en las relaciones de visitas, de autos de fe y de causas. Sus indicaciones permiten establecer verdaderos sociogramas entre conjuntos de procesados. Pero, todavía hay más: la propia Inquisición no se olvidó de dejar constancia de la existencia de estos grupos, aunque procesara individualizadamente a sus miembros. Tal es el caso de las «complicidades» que vamos a estudiar, término éste de no rara frecuencia en el léxico de los ministros de la Inquisición (5).

La identificación de estas «complicidades» permitirá colmar el vacío que la crítica detecta entre el nivel de lo anecdótico individual y el horizonte histórico general en cuyo contexto se levanta la polvareda de los acontecimientos.

Así, la comunicación que presentamos a este Congreso, no sólo pretende identificar algunas de estas «complicidades», sino también aportar un ejemplo de cómo la aplicación de esta metodología puede conducir a los investigadores del fenómeno inquisitorial a resultados más satisfactorios que los logrados hasta el momento.

Problemas terminológicos

Los términos utilizados por los inquisidores para designar cuándo sus reos constituían un grupo coherente evolucionaron con el paso del tiempo.

Sin necesidad de hacer la historia puntual del uso que se hizo de cada uno de los términos identificados, nos consta cómo aplicaban a los grupos sospechosos con las más variadas expresiones.

Un franciscano de principios del S. XVI, comparando a los alumbrados con los luteranos, se expresaba de esta forma:

«Cuántas sumas de dineros habrán gastado en Alemania los maestros y maestras de sus *sectas* para sustentar y tener en pie a los de sus *sectas* y *errores*. Y cuántos dineros gastaron los días pasados los

(5) Cfr. apartado dedicado a *Problemas terminológicos*.

ricos de los alumbrados y dejados y los beatos de estos reinos, con las personas de sus *valías*» (6).

En otro lugar, criticando a los clérigos dedicados a la contemplación, lo hacía en estos términos:

«Y cosa es de considerar a los sacerdotes que andan en *ligas* de falsas devociones, tratar y estrujar los racimos de las misas y oraciones...» (7).

Aludiendo al mismo género de desvíos, enriquecería el léxico con esta curiosa retahíla:

«Santones y santonas hay que no tienen por prójimos sino a los que son de sus *doctrinas* y *sectas* y *ligas* y *bandos* y *amistades* y *parcialidades*» (8).

Todavía en otro lugar, aplicaría a estos grupos términos tales como los que apreciamos en el siguiente párrafo:

«Con sus *ligas* y *monipodios* traen bañadas sus lenguas en el lenguaje de amor a Dios... y traen sus manos ociosas de las obras de caridad universal posibles con los prójimos, si no son con los de sus *sectas* y *valías*. ¿Qué podrán responder, digo, sus *ligas* y *conventículos*, sino que quieran hacer ley nueva engañosa...?» (9).

Años adelante, ya a finales del siglo XVI, se topa frecuentemente con otro término: «complicidad». Así fue como etiquetó el inquisidor Reinoso a la increíble masa de judaizantes que descubrió en el arcedia-

(6) LUIS DE MALUENDA, *Vergel de virginidad con el edificio espiritual de la caridad...*, Burgos, Juan de Junta, 1539, cap. 84, pág. 171-172 (L2-L2v).

(7) LUIS DE MALUENDA, *Tratado de los misterios de los ángeles...* Burgos, Juan de Junta, 1539, Prólogo, pág. 209 (O2).

(8) LUIS DE MALUENDA, *Tratado llamado Excelencias de la fe, ayuntamiento de muchas flores de los libros de los excelentes varones...* Burgos, Juan de Junta, 1537, cap. 43, pág. 79 (E8).

(9) LUIS DE MALUENDA, *Vergel de Virginidad...*, 1, i. y a.c., cap. 27, pág. 45 (C3).

nato de Ecija, a raíz de las visitas que realizó en esta zona entre 1593 y 1594 (10).

Los nombres se multiplican: sectas, valías, ligas, doctrinas, bandos, amistades, parcialidades, monipodios, conventículos o complicidades... No importa cuál fue el término utilizado en cada momento o por cada autor. Lo que importa es dejar constancia de que la Inquisición no estuvo ciega sobre el carácter de «conjunto» que, con frecuencia, formaron sus procesados. Más allá del proceso individual, es necesario captar, en la documentación inquisitorial, lo que fueron estos grupos, como unidades de análisis merecedoras de la atención del investigador.

La «complicidad» como grupo críptico

A estas alturas de nuestro estudio, cabe preguntarse en qué categorías sociológicas podríamos situar estas «complicidades». Hace ya diecisiete años que Julio Caro Baroja se planteó este mismo problema en su conocido libro sobre Inquisición, Brujería y Criptojudasismo (11). Valiéndose de los análisis sociológicos de G. Simel, prestó singular atención a la noción de secreto. Dejando de lado el estudio de las tendencias al secreto, consideradas individualmente, se concentró en el estudio del secreto como un hecho social en sentido estricto. Desde muy antiguo hay constancia de la existencia de grupos sociales enteros obligados a vivir guardando en secreto sus actos y creencias. Mas no los identificó a todos, indiscriminadamente, como sociedades secretas, antes bien, estableció una distinción que consideramos especialmente ilustrativa para nuestro propósito.

Distinguía Caro Baroja —superando las anteriores distinciones de Simmel (12)— entre sociedad críptica y asociación secreta. Para realizar sus actuaciones propias dentro del conjunto social, una y otra se valen de tácticas parecidas (como la ocultación o, en caso necesario, la mentira). Una y otra se relacionan con la existencia de un poder político «su-

(10) Cfr. M. PALACIOS ALCALDE, *La Inquisición en Ecija* (Ponencia presentada al I CONGRESO SOBRE HISTORIA DE ASTIGI-ECIJA: 27-11-1986), en prensa.

(11) J. CARO BAROJA, *Inquisición, Brujería y Criptojudasismo*, Barcelona, Ariel, 1972/2ª ed. pág. 20.

(12) «Las asociaciones secretas son similares a las sociedades crípticas en algunos rasgos o aspectos (empleamos las dos expresiones simultáneamente para comenzar a distinguir)». ID., *Ibidem*, pág. 23.

bordinado a una creencia o programa rígido oficial, único admitido, y a una fe religiosa también única, es decir, el llamado poder absoluto, con pretensiones teocráticas» (13).

Tanto el grupo críptico como la asociación secreta están formados por individuos que no aceptan el modelo socio-ideológico vigente y que tienen conciencia de que su disconformidad puede acarrearles un rechazo social que puede llegar hasta el exterminio físico. De ahí que traten de mantener en secreto su peculiaridad.

La diferencia entre cada una de estas dos categorías viene marcada por elementos como los siguientes:

1.—*La voluntariedad*: Las asociaciones secretas son las integradas por individuos que, voluntariamente, se han adscrito a las mismas. Los grupos crípticos, por quienes se encuentran insertos en el grupo por causas ajenas a su voluntad (nacimiento).

2.—*La valoración moral de las técnicas defensivas*: Las asociaciones secretas admiten el disimulo y la mentira como medios necesarios para la supervivencia. Las sociedades crípticas poseen y aplican un código moral en el que la hipocresía, el disimulo y la mentira son reprobables moralmente.

3.—*La vulnerabilidad frente a la represión*: La sociedad críptica, formada, indiscriminadamente, por individuos adultos, ancianos, mujeres y niños, se encuentra en peores condiciones para mantener el secreto. La asociación secreta, integrada por gentes conscientemente comprometidas con el grupo que, generalmente, se inician en el mismo tras haber superado pruebas que garantizan su capacidad para el silencio y el disimulo, está en mejores condiciones para resistir la acción represiva del conjunto social.

Desde estos presupuestos teóricos, Caro Baroja abordaba, en el libro mencionado, el estudio de lo que, en su consideración, debe entenderse como sociedad críptica por excelencia en el pasado hispánico: La sociedad criptojudía.

Las «complicidades» andaluzas.

Al acotar el campo de nuestra comunicación bajo el título de «Las «complicidades» andaluzas en la Edad Moderna», no nos referimos, en

(13) ID., Ibidem., pág. 25.

exclusiva, a la sociedad «criptojudía». También detectamos agrupaciones crípticas formadas por quienes nada tenían que ver con el judaísmo. Ni nos referimos a los conjuntos crípticos en general, sino a aquellas agrupaciones localizadas en un área espacial y en unas cotas temporales precisas, que fueron identificadas por la Inquisición como tales. No se trata, pues, del conjunto de los moriscos o del de los conversos, por poner dos ejemplos, sino de las agrupaciones que unos y otros formaron, coyunturalmente, con una finalidad concreta.

No perdemos de vista el hecho de que tales agrupaciones no se definen, exclusivamente, por la real vinculación de sus miembros en orden a conseguir un fin. En la definición de estos grupos tiene un papel fundamental el conjunto social en cuyo seno tratan de sobrevivir. En nuestro caso, este conjunto social, la comunidad cristiano-vieja, tuvo gran interés en identificar a los que consideró disidentes como miembros de una agrupación secreta, con el fin de aislarlos mejor, de estigmatizarlos como conspiradores y de justificar su eliminación o su asimilación.

Teniendo en cuenta todas estas circunstancias, es legítimo identificar a los grupos que vamos a describir como otros tantos ejemplos de movimientos clandestinos, como los que se registran a lo largo de la Edad Moderna y proliferan en la Contemporánea.

Años antes de 1568, fecha en que estalla la rebelión de las Alpujarras, la Inquisición detectó la existencia de un grupo de moriscos que planeaban, secretamente, la fuga de España. Todos ellos eran vecinos de Baeza. Su líder parece haber sido Antón Hernández, que «concertó con otros moriscos de pasarse a su tierra y ser moro. Entre sus cómplices figuraban Antón de Alarcón, Juan de Arrapa, Cristóbal Cerón y Manuel de Cervera. La acción iniciada contra ellos, parece que se extendió fuera del círculo de los que planeaban la fuga. En el mismo auto de 1566, en que fueron penitenciados los anteriores, figuran también otros moriscos de Baeza, acusados de otros delitos distintos (14).

En la década de los años 70, cada vez más aparecen grupos homogéneos en los documentos inquisitoriales. Por lo que se refiere a aquellas áreas andaluzas cuya documentación inquisitorial ha sido mejor estudiada hasta el momento, sabemos cómo se detectaron grupos crípti-

(14) A.H.N., Sec. Inq., Leg. 1856-1, exp. 2.

cos cada vez con mayor frecuencia, más cómplices e incluso dispersos por mayor número de poblaciones andaluzas.

Tal es el caso del grupo de judaizantes formado por miembros de la familia San Juan, avencindados en Jaén y en Baeza, todos ellos reconciliados en el Auto celebrado en Córdoba en 1754 (15). Se trataba de representantes de un criptojudasmo residual, que había sobrevivido a las persecuciones de finales del siglo XV.

En esta misma coyuntura se detecta, igualmente, un recrudecimiento de la persecución sobre los moriscos que, aparte de numerosos procesos individuales, permite la identificación de grupos crípticos definidos.

Uno de los más importantes fue el detectado en Porcuna, cuyos miembros fueron a parar al Auto de fe celebrado en Córdoba en 1577 (16). Se trataba de moriscos cautivados en la guerra de las Alpujarras, situados o vendidos como esclavos a vecinos de Porcuna, en la actual provincia de Jaén. De las relaciones de sus causas sabemos cómo se reunían secretamente, para celebrar los ritos propios de la religión mahometana. Todos ellos mantienen viva la esperanza de verse libres. En cierto momento, planean huir a Berbería. Uno de ellos, García de Torres, se había ofrecido para «ser capitán de los que habían de pasar en Berbería» (17). Benito de Valera, que había sido, en otros tiempos, alfaquí en Mallorca, se destacó por «persuadir que pasasen a Berbería» (18).

En los papeles inquisitoriales, se nos dejó constancia de cómo los consideró la Inquisición: «Todos estos, que son de una complicidad, tuvieron suficiente probanza de su complicidad» (19).

También en la documentación inquisitorial tenemos datos sobre otra complicidad, con ramificaciones en Baeza y Osuna. En esta ocasión, se trataba de un grupo de personas complicadas en la copia y di-

(15) Cfr. M. AVILES FERNANDEZ, La Inquisición en Jaén, entre 1526 y 1834: *Ifigea* 2 (1985) pág. 134. Este autor distingue entre la acción de la Inquisición sobre individuos concretos y el «control sobre grupos homogéneos».

(16) A.H.N., Sec. Inq. Leg. 1856-1, exp. s.n. «Relación de las causas despachadas en el Acto de Fe que se celebró en el Santo Oficio de la Inquisición de Córdoba, domingo tercero de Cuaresma, diez de marzo de mil y quinientos y setenta y siete años». Véanse las referencias a los números 1-22.

(17) Ibidem, ref. al reconciliado n.º 5.

(18) Ibidem, ref. al reconciliado n.º 6.

(19) Ibidem, ref. al reconciliado n.º 18.

fusión de «Alcoranes». El bachiller Luis Pérez de Berrio, morisco, natural de Granada, fue sorprendido en su aposento por un alguacil de la Justicia Real, cuando se dedicaba a copiar el Alcorán de Mahoma. «El dicho Luis Pérez, en viendo entrar al alguacil... se descolgó en cueros por una ventana, huyendo sin que pudiese ser preso» (20). Por otros documentos sabemos que llegó hasta Osuna, donde un sastre morisco, Lázaro de Valdivia, lo tuvo escondido hasta que vino a buscarlo el padre del fugitivo. Otros muchos moriscos, más o menos implicados en el caso, cayeron en manos de la Inquisición. Luis de Berrio, al parecer, logró llegar hasta Roma, para volver después a España y caer, también él, en poder de la Inquisición (21).

A la altura de 1593, se descubrió en Ecija otra gran complicidad. Esta vez, el grupo críptico está formado por judaizantes, casi todos ellos de origen portugués. El inquisidor de Córdoba, D. Alonso Jiménez de Reinoso, llevó a cabo una minuciosa inspección, a instancias de los comisarios y familiares de Ecija. De sus pesquisas resultaron «setenta y dos causas, que todas ellas han de ser de Auto público» (22).

El asunto de los judaizantes de Ecija presenta una extrema complejidad que requiere más amplios trabajos. Encontramos allí, contra lo que comúnmente se cree, judaizantes dedicados a la agricultura; sorprendemos también a muchas de las judaizantes que camuflan el verdadero carácter de sus reuniones dándoles apariencia de reuniones piadosas y adoptando ellas mismas el porte y el hábito de las beatas (23). Aquel asunto se convirtió en un verdadero proceso a la ciudad entera de Ecija, casi todos los próceres locales, incluidos los regidores, los jurados, los escribanos, etc., etc. Se encontraron ramificaciones en numerosos pueblos de Andalucía e incluso en Madrid.

De entre otras las «complicidades» que hemos detectado a través de la documentación inquisitorial, ninguna presenta, sin embargo, las in-

(20) A.H.N., Sec. Inq., Leg. 1856-1, exp. 33, fol. 15 r.

(21) Cfr. A.H.N., Sec. Inq., Leg. 1856-1, exp. 20, ff. 4v-5r; exp. 24, fol. 7r: causas nn. 56-57 y 58.

(22) M. PALACIOS ALCALDE, o.c. en n. 10. En el Apéndice I se publica el texto de una carta dirigida por D. Alonso Jiménez de Reinoso, inquisidor de Córdoba, al Consejo de la Inquisición, el 10 de septiembre de 1594, cuyo original se encuentra en el A.H.N., Sec. Inq., Leg. 2396.

(23) Cfr. M. PALACIOS ALCALDE, *Las Beatas ante la Inquisición en El Barroco en Andalucía*, t. VI, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, e.p.

gentes proporciones que la que se registra en los años veinte del siglo XVIII. Siempre ha sorprendido a los historiadores de la Inquisición y a los que se han ocupado de la historia general de España constatar cómo, ya en pleno siglo XVIII, cuando la dinastía borbónica parece haber arraigado suficientemente en ella, se produce la más severa persecución de judaizantes que se registra en los anales inquisitoriales, si excluimos la sangrienta represión de los últimos años del siglo XV (24). Veamos los perfiles de estos acontecimientos.

La «gran complicidad» de los tabaqueros.

Aun teniendo en cuenta, exclusivamente, la documentación referente al tribunal de Córdoba, que es la mejor estudiada hasta este momento, si se compara este tribunal con los otros dos que radicaron en Andalucía (Granada y Sevilla), podemos hacernos cargo, perfectamente, de las proporciones del fenómeno que describimos.

En 1721 se realizan los primeros autos de fe contra estos judaizantes. Muchos de ellos perecen en la hoguera. Innumerables son los reconciliados a quienes se penitencia. Predominan entre ellos los portugueses o los descendientes de portugueses, aunque nacidos ya en España. Racimos de familias enteras pasan a poder de la Inquisición. Los hay malagueños, granadinos, sevillanos, cordobeses, jiennenses... No faltan gentes oriundas de otros lugares de España, como toledanos o extremeños. Algunos provienen de Burdeos.

Casi todos ellos se dedican al comercio de productos coloniales. Comercian con azúcar, especias o chocolate, pero, sobre todo, predominan entre los encausados los que se dedican al negocio del tabaco. No son contrabandistas de tabaco; todo lo contrario. Son funcionarios del mo-

(24) «Al comenzar el siglo XVIII parecía que el triunfo sobre el judaísmo estaba ya logrado virtualmente»... «pero el fuego de la persecución sólo estaba medio extinguido y estallaría de nuevo repentinamente con renovada ferocidad». H.C. LEA, *Historia de la Inquisición española*, t. III, o.c., pág. 90-91. El propio Lea constata cómo los tribunales andaluces registraron la máxima actividad. En Granada se procesó a doscientas veintinueve personas. En Sevilla, a ciento sesenta y siete. Para Córdoba da la cifra de setenta y ocho, que otros investigadores elevan a una cifra notablemente superior. Cfr., por ejemplo, M. AVILES FERNANDEZ, Estudio socio-estadístico de la represión ideológica en un ámbito local: la Inquisición en Ubeda: Códice 1 (1985), pág. 9-26.

monopolio estatal de tabacos, en el que ocupan los puestos más diversos, desde simples guardas de almacén hasta administradores de estancos e incluso recaudadores generales de los Tabacos.

Nos parece de capital importancia clarificar las circunstancias que desencadenaron esta persecución masiva y desvelar hasta qué punto se trató de una verdadera «complicidad» o de una «complicidad» fabricada por la propia Inquisición o por las fuerzas sociales que dominaban en ella.

De momento, sólo podemos adelantar algunas de las hipótesis que se nos han ocurrido para explicar el que un organismo del Estado, como lo era la Inquisición, desencadenase aquella feroz persecución contra los funcionarios de otro ente público, como lo era, en cierto modo, el monopolio de los tabacos.

La primera explicación que se ocurre hace referencia a una resurrección de la competitividad entre los cristianos viejos y los conversos, similar a la que, a lo largo del siglo XVI, condujo al establecimiento de todas las trabas posibles para impedir que los hijos de los conversos coparan los puestos que los cristiano-viejos reservaban para sus propios hijos; tales fueron los estatutos de limpieza de sangre, las inhabilitaciones inquisitoriales, etc., etc.

Esto no obstante, parece que en la persecución que nos ocupa pudieron haber influido otras circunstancias. Sabemos cómo, desde el establecimiento de los ingleses en Gibraltar, se desarrolla de modo espectacular el contrabando en Andalucía, en especial el contrabando de tabaco. Las rutas del contrabando tienen un importante eje en el sistema de comunicaciones que, desde Gibraltar, pasa por Málaga hasta Antequera. De allí se reparte hacia Sevilla, Ecija, Córdoba y Granada. Si a alguien debe creerse comprometido en la persecución al contrabando, lógico es creer que los funcionarios del monopolio de tabacos fueran los más celosos perseguidores del contrabando, de donde deducir que los judeoconversos a los que más adelante perseguiría la Inquisición, debieron oponerse, desde sus puestos de administradores de los estancos, al auge del contrabando.

Mas he aquí que, según consta por otras fuentes documentales, se descubre cómo, en determinados lugares de Andalucía, aparece complicado en asuntos de contrabando nada menos que el personal eclesiástico.

Veamos un caso significativo: uno de los puntos que se trató de reformar en el cabildo cordobés fue la costumbre de «enviar cajas de ta-

baco de un coro a otro» (25). No parece que se tratara de simples obsequios incidentales entre los prebendados. Tanto los clérigos seculares como los regulares estaban implicados en actividades contrabandísticas. El administrador de Millones y Tabacos pidió autorización al provisor para registrar las casas de los canónigos. Las pesquisas dieron resultados positivos aunque la culpabilidad se desvió, posteriormente, hacia personajes de segunda fila (26).

Si en estas circunstancias vemos cómo se desencadena una persecución contra los administradores del tabaco, ¿qué explicación se ofrece como la más obvia? Tal vez que los propios eclesiásticos, seculares o regulares, al ver amenazados sus negocios contrabandísticos, echaran mano de la Inquisición para despejar el terreno de administradores celosos. El que fueran descendientes de judíos habría facilitado extraordinariamente el intento.

Es obvio que esta explicación, por coherente que sea, no basta para dar por verificada nuestra hipótesis. Hacerlo significa realizar nuevos buceos en la documentación inquisitorial, para conocer más en detalle de dónde partieron las denuncias, quiénes intervinieron en los procesos, quiénes ocuparon los puestos que dejaron vacantes los procesados, qué conducta observaron, en adelante, los responsables del monopolio de tabacos hacia el contrabando. Incluso se hace preciso adelantar que no bastará con la documentación inquisitorial para dar respuesta a todos los interrogantes que a raíz de esta «complicidad» se plantean.

También convendría averiguar la actitud del estamento eclesiástico frente a la presencia inglesa en Gibraltar, o la que observaron cada vez que el Estado intentó recuperar la plaza.

En todo caso, lo que pueda concluirse del análisis de estos hechos nos dará la oportunidad de valorar las «complicidades» descubiertas por la Inquisición en Andalucía desde una perspectiva diversa: La que nos permite demostrar la existencia de condicionamientos socio-económicos en cada una de las ofensivas inquisitoriales. Más allá de la pureza de la

(25) Cfr. R. VAZQUEZ LESMES, *Un cabildo catedralicio en el pre-reformismo borbónico: Córdoba 1687-1759* (Tesis doctoral, en prensa), pág. 300 y nota 271 (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Córdoba).

(26) ID., *Ibidem.*, pág. 306. Cfr. J.M. RODRIGUEZ GORDILLO, *El Consumo de tabaco en Andalucía en la primera mitad del siglo XVIII: Actas de los II Coloquios de Historia de Andalucía. Andalucía Moderna*, t. I, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1981, pág. 499-516.

fe, la Inquisición atendió a los intereses de quienes dominaron en la sociedad que hizo posible la existencia y la pervivencia del Santo Tribunal. Al historiador corresponde no sólo averiguar cuáles fueron esos intereses, quiénes se aprovecharon y quiénes fueron las víctimas. Pero también le corresponderá avivar, con su investigación, el desarrollo del espíritu crítico de sus propios contemporáneos, para que aprendan a leer por debajo de las líneas de la historia, cuáles son los intereses que hoy día mueven al mundo, quiénes son sus beneficiarios y quiénes son sus víctimas.

LITERATURA



Ponencias



LA CENSURA EN LA SEMIOLOGIA DEL SILENCIO

Iris M. Zavala
Universidad de Utrecht

Comencemos por el diccionario y sus definiciones: *clandestino* se define como «hecho que se oculta a las autoridades», sea reunión, sea publicación. De un mismo tenor: encubierto, a hurtadillas, subrepticio, a escondidas, furtivamente, en la obscuridad, en la sombra; *oculto*, ilegal, prohibido. *Clandestino* obviamente, pues, significa *censura*, represión, civil y/o eclesiástica, o las dos.

Por motivos de espacio me voy a reducir a la literatura; es decir, lo *escrito*; deajo de lado otros elementos no menos importantes de la clandestinidad, de las pluralidades de discursos rebeldes, a saber: movimientos heterodoxos o heréticos filosóficos y políticos; movimientos disidentes y marginados; ritos o religiones no oficiales; literatura erótica; ocultismo (tan importante al filo del siglo XIX, por ejemplo), entre tantos otros que ya he estudiado para los siglos XVII y XVIII. Esta ebullición clandestina, negada sucesivamente, es un nudo subterráneo de transmisión, hoy disperso, en fragmentos inconexos del pasado, que se conoce como una suerte de inmovilidad, cuyo estudio es caldo de cultivo de cuantos se ocupan en desmitificar la historia oficial (oficialesca u oficio-sa). Las negaciones y las ocultaciones sucesivas, piadosas o mal intencionadas, a veces con moral del púlpito, han enmudecido y reprimido estos discursos. Son, hoy por hoy, una cara subterránea por recobrar, para no repetir lugares comunes que han pesado sobre la historia.

Iniciemos, pues, esta incursión con el discurso clandestino escrito y las instituciones que imponen estas formas de difusión.

El concepto de censura se extiende hoy, por lo que sabemos, a las primeras formas de institucionalización y centralización del Estado español a través de los Índices inquisitoriales. Forma parte de lo que podríamos llamar semiología del silencio: desentrañar lo que dice y lo que no dice un texto, en tanto en cuanto todo discurso es ideológico. Al principio, en el índice de Fernando de Valdés de 1551, la censura es moderada y se centra en el contenido teológico: ¿era el autor erasmista, de la contrarreforma, luterano, protestante? A la obra en sí se le asignaba un contenido filosófico-teológico, y ésta se avalaba, se expurgaba o se enterraba en el silencio. A partir del segundo Índice de Valdés, en 1559, entran obras específicamente literarias sin mencionar al autor (Márquez 1980). Entre las categorías y rúbricas ideológicas esgrimidas la de «contenido perjudicial a la Religión y al Estado» o «injuriosa a la Iglesia Católica» van, andando el tiempo, en la medida en que la producción literaria aumenta a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, englobando también a las obras de imaginación: poesía, teatro, novela. Bajo la censura férrea se silencia un buen número de obras de talante imaginativo. Surgen entonces nuevas armas ideológicas y un nuevo vocabulario represivo: «lascivo», «obsceno» (Zavala 1983, 1985).

Cuanto representa oposición a la norma se toma como emoción subversiva, situada al margen de la moral convencional: la pasión amorosa, la explosión del sentimiento, la libertad. Esta práctica censora influyó de manera definitiva —creo— en la producción literaria (bien mostrado por Márquez 1980), y de manera concreta, en el circuito comunicativo, imponiendo el discurso dominante. Con igual celo de cruzado, don Marcelino Menéndez y Pelayo, engloba bajo la rúbrica de *heterodoxo* todos estos discursos. Heterodoxo, es decir, disidente que se margina y se silencia. A menos que una sana doctrina apropie el mensaje y seleccione los códigos, alterando, desviando e interceptando cuanto pone en peligro los códigos institucionales aceptados. La historia de la traducción da buena cuenta de casos ejemplares (Díaz-Diocaretz, 1985).

La interrupción del acto comunicativo dentro de esta semiología del silencio, ha de tomarse en cuenta en varios horizontes. Propongo que influye en las siguientes esferas y códigos:

1. Cronología o periodización.
2. Series literarias.
3. Producción literaria.
4. Estrategias textuales o lenguaje discursivo.
5. Contenido ideológico (difusión de la 'modernidad' entendida desde un punto de vista dinámico y en diversas etapas históricas).

En estas páginas someto a discusión algunos ejemplos, entresacados a propósito de un vasto territorio cultural.

I. La evidencia de la censura es decisiva en la cultura peninsular en la extensa nómina de grandes obras maestras *anónimas*, cuyo ejemplo más notable es *El Lazarillo*. Los siglos XV y sobre todo el XVI, son épocas de los «encubiertos» o «anónimos». Este delicadísimo problema afecta de manera determinante a los cinco códigos mencionados; al rescoldo quedan, silenciados, autores desenterrados muy posteriormente: Vives, Valdés o bien aquellos, como el autor del *Viaje de Turquía*, cuyo anonimato ha sido rectificado, posiblemente, casi tres siglos después y en fecha muy reciente. Dentro del esquema que propongo, el anonimato forma parte de la estrategia textual de los 'disidentes'. Por motivos semejantes resulta ahora difícil reconstruir, por ejemplo, las primeras traducciones y/o traductores del pensamiento moderno, Montaigne, Descartes, sin ir muy lejos.

II. A partir del siglo XVIII, cuando se censuran y silencian mayor número de obras de ficción, y la ciencia y el pensamiento moderno ficcionalizado, el peso recae sobre todo en los problemas de serie literaria, producción literaria y estrategias textuales; sin dejar de lado, naturalmente, los otros códigos mencionados (periodización, ideología). El silencio opera con mayor gravedad sobre el género novelístico (Zavala, 1983, 1985, 1986), ya que lo que he llamado el *lector privilegiado* de la Inquisición interrumpió el diálogo comunicativo y el fondo de continuidad de las innovaciones literarias que surgieron a partir de la época de las luces. Hecho que se explica si tomamos en cuenta que la gama temática de la narrativa dieciochesca se centra a menudo en la pasión amorosa en su vertiente anti-institucional —seducción, libertad sexual, adulterio, galantería, placer— y además abundan las obras filosóficas defensoras del libre examen y el sensualismo (Leibniz, Loche, Hume). Otras ideas subversivas «injuriosas a los Príncipes» abordaban la libertad y la democratización, tal las utopías sociales y los textos filosóficos en torno a la libertad y al contrato social. Por entonces ya no sólo rige la Inqui-

a la libertad y al contrato social. Por entonces ya no sólo rige la Inquisición, sino que se crea el Consejo de Castilla, cuya función es cuidar y velar por los asuntos de Estado; si bien es cierto que se creó para frenar el fanatismo religioso, también forma parte de las instituciones represivas. No quiero dejar de mencionar el teatro ilustrado y el teatro popular, objeto de importantes estudios de McClelland (1970) y Andioc (1976), ni las formas de literatura pornográfica y la lógica social de la obscenidad (Zavala, en prensa).

Los motivos pueden variar, pero es innegable que las calificaciones de herejía y obscenidad abundan por entonces, así como la represión del pensamiento político innovador, valga como caso ejemplar, el peruano Pablo de Olavide, amigo de Voltaire. El decreto de 1791, defensivo contra la inundación revolucionaria, suprimió todos los periódicos, con las consabidas excepciones oficiales; esta medida culminó con el decreto de 1805 que creó un Juzgado Especial de Imprenta que actuaba con total independencia de cualquier otra institución. El «triunvirato» estaba formado entonces por el abate Melón, Moratín y Pedro de Estala.

Hemos dicho censura, represión, cordones sanitarios contra las ideas innovadoras; pero la censura provocó, como es natural ahora y siempre, una contra respuesta, una ofensiva a saber: circulación de textos clandestinos, imprentas clandestinas, pies de imprenta falsos, publicación en el extranjero, red de libreros y vendedores ambulantes especializados en lo prohibido. En suma: toda la contra-ofensiva de la disidencia y sus redes de difusión y producción, que con la modernidad y el desarrollo económico, se van afinando. Censura o no, los textos circulan, se re-editan y se leen (en voz alta o en silencio) (Zavala, 1978).

En resumen:

La Iglesia y el Estado han sido receptores/lectores responsables del acto y circuito de comunicación; ambos son agentes privilegiados, que precisan el discurso autoritario normativo de la teología, dominante en la época. Asimismo, ambas instituciones ejercen una función restrictiva: centralizan los fenómenos verbales a través de un lenguaje autoritario y monológico, guiados por el interés de imponer un discurso único y unas normas literarias más o menos únicas. Interceptan el diálogo creador entre autor y receptor; con esto se produce otro hecho que afecta la relación emisor/receptor: se cambian y se apropian los mensajes. El autor pierde la iniciativa del contacto, que corresponde estrictamente a este re-

ceptor interesado. El acto comunicativo carece así de un contexto compartido por el destinatario y el emisor. Los calificadores de la Inquisición y del Estado son mediadores entre autor y público; el lector coetáneo concreto pierde la posibilidad de acceso real.

Desde esta delicada perspectiva de comunicación, la censura desempeñó un papel activo y obstaculizó y fijó sus propias normas literarias, a partir de su moral rigorista, limitando un repertorio de posibilidades.

No repetiré datos de sobra conocidos, pero se debe insistir en que, si bien existían la censura y la Inquisición desde siglo XVI, su función en general se había reducido al discurso teológico y a los libros en materia de fe y religión. Dentro de estas exigencias, cabe entender el ambiente de los siglos XVI y XVII; como otra vertiente no menos importante, baste señalar el cuidado de Teresa de Ahumada en sus escritos y los comentarios de Juan de la Cruz a sus poemas. No son casos únicos; la documentación abunda en torno a estos grupos marginados.

A partir de 1752, con Fernando VI, la censura recrudeció debido a la gran cantidad de libros y papeles *clandestinos* que circulaban en los Reinos. Se impuso la censura previa (también en el siglo XIX y en la España franquista), y son frecuentes las visitas a librerías para el control de la importación de libros, y las sentencias y las denuncias contra editores e impresores. Se persiguen, en particular, las publicaciones *clandestinas*; es decir, ocultas, ilegales, prohibidas. Clandestino supone —desde estos parámetros— cuanto estuviera contra la religión y el Estado, o bien, la publicación que no pagaba tasas (Zavala, 1975 y 1978).

Tenemos un conocimiento muy imperfecto de la circulación de obras clandestinas nacionales y extranjeras. Los archivos de la Inquisición son muy fragmentarios; no obstante estas limitaciones, podemos afirmar que la censura gubernativa en España recrudeció después en 1786, con el «cordón sanitario» promulgado a raíz de la Revolución francesa (Défourneaux, 1973; Herr, 1964). Pero a partir de 1750 el enemigo principal es el filósofo o enciclopedista. No sólo se persiguen entonces pasajes sospechosos, sino que prohíben incluso libros que circulaban antes con el propósito de defender el orden social. La literatura filosófica y la novela pasan a ocupar el primer lugar en los edictos inquisitoriales: hecho bien documentado por Défourneaux (1973).

Resumamos una historia que no por conocida se debe olvidar: la Inquisición no es un rígido monolito; los grados de tolerancia varían de

acuerdo a los tribunales locales (quince, además de los tres de América y el de Corte), a la época histórica y al calificador. Si bien con Carlos II su papel estaba muy atenuado, cobró rigor con Fernando VI y con Carlos III, aunque hubo situaciones de tolerancia entre 1768 y 1790, de vez en cuando dejaba sentir su poder con sonados autos de fe. Tal el del peruano Pablo de Olavide, condenado en 1778 en Sevilla, zona de un celoso guardián de la fe, el comisario Pedro Sánchez Bernal, responsable de un eficaz control entre 1772 y 1785. En nueve años de excelente labor logró incautar más de 8.000 libros (Défourneaux, p. 122); otros no le irían a la zaga. Hacia esa misma época se condenó a Zeraín (Zavala 1969), y en adelante surgieron encuentros con algunos ilustrados—Iriarte, Moratín, Jovellanos, se destituyó a Campomanes—. Todo este clima represivo debe leerse a la luz de las luchas entre Iglesia y Estado.

La actividad censora de la Inquisición ha sido en el mundo hispánico mediador enérgico de la comunicación literaria en niveles culturalmente importantes. Desempeñó un papel activo como receptor privilegiado, y eligió con gran selectividad las relaciones de intercambio literario. En cuanto receptor privilegiado, formó una particular tradición literaria en un proceso que supone la apropiación y el rechazo de lo nuevo y la conservación del pasado. Su función en el núcleo de la red comunicativa ha permanecido oculto, aunque su intervención ha influido en las normas y en la series literarias. Su particular recepción del nuevo discurso multiforme de la novelística dieciochesca permite que podamos hoy contar con un repertorio de tipos y de formas de recepción extremadamente diferenciados. En cuanto receptor, la Inquisición nos reserva otra sorpresa: llega incluso a crear nuevas formas, a través de lo que Harold Blomm (1975) denomina *creative misreadings*. Su celo indujo a los calificadores a corregir y desviar de sentido muchas obras de autores conservadores, Burke, por ejemplo. Dentro de su función mediadora dio orientación distinta a otros mensajes: el censor de *Atala*, de Chateaubriand, se preocupa por la fuerza de las pasiones, en una novela que dista mucho de ser audaz o herética. Según el documento, «el amor desordenado y vicioso que se advierte entre los salvajes [...] es bastante motivo para criticarla y censurarla como ajena e indigna de cualquier cristiano». No consta que el Tribunal Supremo la condenase, pero este receptor captó con certeza que el mundo de la ficción permitía describir las pasiones amorosas como ocurrían en la vida, ofreciéndole al lector

un conocimiento del mundo en una moral natural laica, campo de exploración de Diderot, Richardson y otros narradores ilustrados.

Los estilos, los temas, los géneros, reaparecen en el horizonte en movimiento de su significación. También es cambiante la posición de los intérpretes en su función de concretadores de sentido. Los documentos y juicios nos permiten reconstruir los textos en la historia de su recepción; en un marco de relación dialógica. Permiten, en definitiva, reproducir hoy día la relación entre los receptores/calificadores y los receptores coetáneos entre sí. A partir de este esquema comunicativo, será posible, tal vez, establecer gradaciones sobre los caracteres de un género, y situarlo en su trayectoria histórica.

Si adoptamos esta propuesta, parece evidente que el Santo Oficio representa un hito importante en la serie literaria. Si bien se continuó transmitiendo la información en una situación represiva y en circunstancias sociales y políticas poco propicias, la censura provocó una ruptura en el diálogo entre autor y lector. En cuanto receptor privilegiado, limitó la selección de obras del género novelístico a unas pocas categorías. Los índices de libros prohibidos, las requisiciones, los edictos, revelan una especie de centro de distribución y redistribución de códigos, que permite vislumbrar el proceso de producción de nuevos signos que tardaron en incorporarse y producirse. En algunos casos, la nueva combinatoria de rasgos quedó limitada a grupos reducidos de lectores coetáneos. La narrativa —o ciertos aspectos innovadores de la narrativa— quedó relegada a un arte de periferia, hecho de consecuencias significativas en la evolución literaria. Los elementos innovadores tardaron años en hallar secuela, y éste se da sobre el fondo de la continuidad o «memoria del género» de las estampas y cuadros costumbristas que se publicaron en los periódicos y en los almanaques del siglo XVIII. La ampliación de estas formas produce nuevos modelos estructurales en el realismo. La narrativa deja de ser el arte periférico a que estaba reducida por la Inquisición. La posibilidad de relacionar la historia de los géneros con este grupo de receptores privilegiados, puede arrojar —creo— fecundos resultados que contribuyan a aclarar la serie literaria.

III. El conflicto y la semiología del silencio se activan, como es natural, en el siglo XIX a partir de la Guerra de Independencia y las Cortes de Cádiz, donde se aprueba la primera legislación liberal de impren-

ta (Eguizábal 1879) (1). De 1814 a 1820, con la paz fernandina, el silencio vuelve a imperar y se desautoriza la palabra escrita por razones «morales» y políticas. La libertad resurge fugazmente durante el Trienio, con el nacimiento de la prensa política «exaltada» ya de marcado sabor republicano-federal-democrático; durante el largo exilio de 1823-1833, vuelve a caer la losa del silencio: el mundo enmudeció. La historia es conocida: comedias, novelas, poesía, periódicos —todo texto escrito— es objeto de escrutinio. La nómina de censuras de novelas extranjeras y autóctonas en el siglo XIX constituye una prueba de la presión selectiva y sistemática; factor continuo desde el XVIII y que debe tomarse muy en cuenta a la hora de la periodización literaria, además de constituir un factor esencial que permite ver a la luz más clara el alegado retraso novelístico peninsular. Valga además recordar que la censura se evade por otros medios, induciendo a los autores a publicar en el extranjero para escapar a los rigores de la presión interna. Se establece y afianza el pseudónimo, bien sea mediante genéricos: «El poeta oculto», «Un fiel español» o adoptando otros nombres. Esta práctica arranca del siglo XVI y persiste de manera muy marcada, como una continuidad, hasta la España franquista. En esta larga historia conviene recorrer las publicaciones de los liberales-románticos en Londres (Blanco White, por ejemplo), que conocemos hoy gracias a Llorens (1968²). La censura se fortificó con la monarquía absoluta y exilió las disidencias; los «zurriaguistas» y otros actores del Trienio son apenas algunos en este mundo de coto cerrado. Para hacerse oír era necesario el disimulo: pseudónimos, pie de imprenta ficticio, circulación clandestina para escapar a la reprobación y el silencio. La ausencia y el silencio en la España fernandina hacen indispensable las impresiones extranjeras; desde el exterior se minaban los sistemas socio-políticos tradicionales y se fortificaba la disidencia. De una extensísima lista sólo quiero destacar algunas obras anti-clericales: la *Cornelia Bororquia*, novela anónima, las novelas contra la Inquisición de Eugenio de Tapia, publicadas bajo el pseudónimo de Valentín del Mazo y Correa, la de Eugenio de Ochoa o los sabrosos textos heterodoxos del ex-inquisidor Juan Antonio Llorente, hasta hoy punto de discordia. En el siglo XX y en la Argentina publicó Francisco Ayala su cuento *El in-*

(1) Seoane (1983) ofrece una buena síntesis de la legislación sobre la prensa, que me permite abreviar estos apuntes. El conjunto de estudios a la fecha muestra grandes lagunas en torno a la materia de censura.

quisidor. Pese a la gran barrera impuesta por la tiranía de la autoridad, no se impidió ni se dispó el avance de la historia: la ausencia fue engañosa.

De 1833 hasta finalizar el siglo, se entabla una lucha sobre y contra la censura, en vuelta siempre al punto de partida; a una legislación liberal se opone otra restrictiva. Cambio y contra-cambio se constituyen en los reglamentos; valga recordar el de 1834, que permitía la publicación de cuanto tratase de materia literaria y científica sin licencia ni censura previa, asimismo el oficio de censor es asalariado. Buena válvula de escape y nueva estrategia a adoptar, si bien la ley le concedía al Gobierno medidas arbitrarias para la supresión de la letra impresa. Contrasta con la de 1836, que restableció la ley de 1820. Entre tiras y aflojas va la legislación decimonónica, prohibiendo, persiguiendo, mutilando los brotes de republicanismo, federalismo y socialismo temprano. La mutilación mayor se ejerce contra el socialismo democrático y su propaganda de partido encaminada a establecer un programa de reorganización económica y social: organización del trabajo, asociacionismo, industrialización, maquinismo, reforma de comercio y agricultura (Zavala, 1972; Lida, 1973; Maluquer, 1977). La «cuestión social» se inserta en un marco de republicanismo democrático; la persecución de los movimientos obreros revolucionarios es desde entonces una constante en suelo español hasta la muerte de Franco.

El siglo XIX de la «economía dual», según Sánchez Albornoz (1968) de la burguesía revolucionaria, al decir de Artola (1973), del movimiento obrero, que desata un vaivén entre la violencia y el derecho (Jover 1981). Es también significativo que a partir de 1834 se acentúe el proceso de centralización administrativa del sistema político, hecho que permite explicar las leyes de imprenta y los mayores rigores ante el progreso del federalismo y el republicanismo, movimientos que llegan a su cúspide con Pi y Margall y la I República. Esta centralización de poderes no sólo se trasluce en las leyes de imprenta, sino además en dos sectores no menos importantes: en estas fechas se crea la Guardia Civil y la Iglesia se erige en carcerbero del orden social, sus plenos poderes se dejarán sentir con seguro peso en la política y en los partidos. El siglo XIX inicia además la época de los cuartelazos y los golpes militares, agentes decisivos en la discontinuidad cultural. Al «Espadón de Loja» se le deben no pocas persecuciones y medidas legislativas férreas contra la

libertad de expresión; la tradición se mantiene a lo largo del siglo XIX y durante el golpe militar franquista.

Me limitaré —puesto que es un campo muy amplio— aislar unos cuantos elementos importantes en esta semiología del silencio. Lo más notable es la censura de la prensa obrerista que se pone en marcha; destacan las persecuciones y censuras contra Fernando Garrido y Sixto Cámara, y contra el sindicalismo catalán desarrollado por la Sociedad de Tejedores (Maluquer, 1981). Buena parte de esta prensa —en un sentido amplio, pues tomo en cuenta además volantes, hojas sueltas, pancartas, folletos— es de tendencia fuerierista y/o cabetiana (con sus variantes, cf. Zavala, 1972, 1983), y se disemina desde sus centros en Cádiz, Madrid y Barcelona. El socialismo primero en España es plural y abarca diversas tendencias y escuelas (Zavala, 1972). Como prueba fehaciente de esta rigurosa persecución, valgan como ejemplo los juicios contra los periódicos de partido, las supresiones de artículos, que si bien se recrudece a partir de 1848 y en 1856, está presente desde la década de 1830. Recordemos de paso las censuras a los periódicos democráticos donde colaboraba Espronceda.

En este sentido muy particular la fecha de 1848 es decisiva por sus fuertes restricciones para afianzar el régimen; a tal punto se ejerce desde entonces la semiología del silencio con la vuelta al poder de Narváez y Sartorius como ministro de Interior, que hoy por hoy resulta difícil cuando no imposible consultar series completas de algunos periódicos de partido e, incluso, encontrar algún ejemplar de folletos y hojas volantes que circulaban. Si la represión arrecia la contra-represión crea sus propios discursos; sirva de ejemplo la publicación de algunos textos con columnas en blanco, como señal inequívoca al público lector del discurso suprimido. En otros momentos, cambio de disfraz y de tono, nueva estrategia textual que transforma los periódicos y publicaciones rebeldes o revolucionarias en «innocuas» revistas artísticas y literarias. Un caso concreto es el de Anselmo Clavé con sus orfeones y coros en Barcelona y posteriormente la anarquista *Revista Blanca* que cambia de tono durante la Restauración para burlar la censura. En esta larga historia represiva no podemos dejar pasar los allanamientos de morada que puntualmente se registran en la prensa oficial. Como caso concreto ejemplar, la ejecución del librero Antonio Miyar en 1831 por conspiración contra los «soberanos derechos de S.M.», según el parte de la *Gaceta de Madrid*.

Las condenas a editores son abundantes y por lo regular el motivo es «subversión»; el lector interesado puede repasar las reseñas recogidas por el Seminario de Bibliografía Hispánica de la Facultad de Letras en Madrid, bajo el título de *Madrid en sus diarios* (a partir de 1830). En lo posible, no se dejaba títere con cabeza.

Como etapas importantes en esta breve incursión en la semiología del silencio, recordaremos tres momentos claves a través de una serie de episodios ejemplares:

1. Censura de novelas y en particular los avatares de la censura gubernativa con las traducciones de Walter Scott (existe la documentación de González Palencia 1934-1941 (1943)). El peso de este Juzgado Especial es más grave a partir de 1830, con altibajos, pero en la década de 1840 recibe un fuerte apoyo gracias a la ofensiva clerical y su periódico *La censura* (Madrid, 1844-1853). A tal punto se le pone camisa de fuerza a la narrativa que en 1858 un grupo de escritores, periodistas y editores catalanes envió un Memorial al Ministerio de Gobierno, solicitando menos rigidez. El documento, sin desperdicio, termina con la siguiente súplica:

Por todas estas consideraciones, los que suscriben, a V.E. con el mayor rendimiento Suplican, se digne revocar las órdenes, o instrucciones que hayan sido dadas, a los Gobernadores civiles [...] que trata del previo permiso para la circulación de las novelas; y reformarlas [...] para que sin menoscabo de la moral y buenas costumbres, quedar debidamente protegidos los intereses de las letras, de la edición y del comercio de librería (AHN Consejos, leg. 11312) (1).

2. Censura de otros géneros —poesía y teatro— por idénticos motivos ideológicos. La documentación en este sentido es escasa, valga mencionar por lo significativa la «Oda al Rey Ntro. Señor sobre los sucesos de América» de Serafín Estébanez Calderón, el costumbrista conservador, por entonces abogado de los Reales Consejos y del Ilustre Colegio de la Ciudad de Málaga. El texto fue prohibido por contener «palabras y expresiones impropias y oscuras»; en este juego político, la censura hace caso omiso de la biografía del autor; el temor es simple y llanamente de la letra escrita, tradición secular ampliamente documentada desde el siglo XVI (véase en particular el excelente estudio de Luis Gil

Fernández (1981)). El moderno siglo XIX revitaliza con nuevos bríos el arcaico *studiorum ludibrium*.

3. Censura de periódicos y partidos políticos desde sus tempranos orígenes, *El Huracán*, *El Cangrejo*, luego los brotes del asociacionismo de la izquierda democrática, a partir de 1868, la prensa de la AIT, la musa libertaria y el socialismo (PSO). Cabe añadir los folletos, las hojas sueltas, sólo en parte estudiados, así como las censuras y juicios por libros subversivos. Me limitaré a dos si bien no son caso único: la supresión de *La organización del trabajo* (Madrid, 1848) de Fernando Garrido, uno de tantos periódicos de vida efímera en el seno de la semiología del silencio; y el libro de Garrido *El socialismo y la democracia ante sus adversarios* (1862) que hubo de publicarse en el extranjero. Garrido, el adelantado del socialismo, es además autor de teatro y de novela, y publicó con pseudónimo muchas de sus obras, obvia estrategia textual para burlar los rigores de la censura. Hoy por hoy conocemos algunas de sus «máscaras»: Evaristo Ventosa, Alfonso Torres de Castilla (cf. Lida 1972; Maluquer de Motes 1975 y 1977).

Hemos hecho referencia a una serie de «ismos», de una u otra forma, defensores de la libertad durante el siglo XIX: liberalismo, romanticismo, republicanism, federalismo, democracia *Scila y caribdis* de las dos fuerzas conservadoras que controlan la vida política durante el siglo XIX: Iglesia y Ejército. Todos estos defensores de la libertad, aun en sus profundas diferencias, se vieron a menudo como desertores y maleantes, gangrena a expulsar. En esta nómina de «indeseables» no debe faltar el libre examen, todas aquellas filosofías liberales y democráticas que propugnaban la ciencia moderna; en rigor el krausismo. Por desgracia carecemos de un estudio detallado sobre la censura a estas filosofías, a pesar de que algunos de los más importantes dirigentes fueron expulsados de la universidad y se les formó expediente. El caso más notable es la expulsión de Julián Sanz del Río en 1867, por negarse con otros profesores a prestar adhesión explícita a la política religiosa del Gobierno. Al año siguiente, con «La Gloriosa», se les restituyó la cátedra. El incidente se repite en 1875 (época de graves restricciones y censura), esta vez los «depurados» fueron Francisco Giner de los Ríos, Nicolás Salmerón y Gumersindo de Azcárate, entre los integrantes de la Institución Libre de Enseñanza (que se mantendrá activa desde suelo mexicano después de la Guerra Civil).

El libre examen, del cual el krausismo es sólo una vertiente, ampara un amplio sector de la cultura, la ciencia y la política en la España de los siglos XIX y XX. Su influencia no puede dejar de reconocerse en varios frentes: liberales, demócratas, regeneracionistas, sectores del 98, socialistas. Como fermento de renovación en la vida cultural en los últimos cien años, de modo especial hasta 1939, no cabe duda que dadas las imposiciones legales de la Restauración se impondrían limitaciones internas, material aún inédito. El libre examen (y sus variantes y vertientes) es central en cuanto representa una orientación ideológica de carácter racionalista, liberal y científico contra el medio hostil de las fuerzas conservadoras e integristas del siglo XIX. La historia de la censura de todos estos movimientos está por hacerse en esta etapa y hasta la ley más liberal de 1883, no menos enemiga de los movimientos obreros.

Si bien carecemos de muchos datos, en esta brevísima incursión en la semiología del silencio, no podemos soslayar las censuras en ultramar. Desde los orígenes de lo que propiamente se puede llamar literatura americana, abundan las censuras y silencios; me limitaré a tres episodios ejemplares. En primer lugar, la censura a los *Comentarios Reales* de Garcilaso de la Vega el Inca; el silencio impuesto a sor Juana, la Musa de América, por caer en las trampas de la fe con «lo que no se puede decir»; y finalmente, las censuras gubernativas en Puerto Rico a la obra de José María de Hostos y otros autonomistas y anti-esclavistas, que debieron publicar fuera de la Isla, tal el revolucionario Ramón Emeterio Betances. El tema ofrece fecundos caminos de investigación en el futuro.

Nada más opuesto a la búsqueda de la verdad que el perfeccionamiento de la institución represiva de la censura-gubernamental o religiosa, que se basa en criterios morales a menudo para silenciar las disidencias, que cobra impulso desde que el censor se convierte en asalariado. Sin más, recuérdese que el lírico Gustavo Adolfo Bécquer fue censor de novelas. Pero en otros casos la censura no interviene directamente; a partir de la institucionalización de la literatura en el siglo XVIII abundan silencios y lagunas impuestos por la historia cultural oficial misma. Se inventan nuevas formas, nuevos signos de reconocida eficacia para evitar la disidencia, llámese Inquisición, censura civil o «casticismo», inexorablemente implícito en todo voluntarioso escamoteo de cuanto se aleja del «mito castellanizante». Es inútil excluir de este último sistema, el silencio impuesto a la bohemia de fin de siglo, que sólo recientemente

comienza a despolvarse del olvido. Con ingeniosidad y refinamiento la historiografía tradicional ha soslayado a los noventaiochistas Alejandro Sawa, Ernesto Bark y tantos otros disidentes, cantores de la musa bohemia y a veces literaria. En cuanto institución y discurso del poder, esta historiografía a que aludo no mata: suprime. Cuando la ley de prensa se transforma (1883), aparecen otros MEDIOS de silenciar las diferencias.

El desgaste de los resortes íntimos de las viejas instituciones cobra nuevos acentos históricos. Con leves diferencias, en lo que va del siglo XX, Primo de Rivera resucita durante su dictadura con su Ley de Defensa de la República, los rasgos más característicos de la censura gubernativa, de la cual se vanagloriaba Narváez, «El Espadón de Loja». No es posible referirnos a esta época, tan cercana, sin anotar las censuras y persecuciones al disidente máximo, Valle Inclán. Véase al respecto *La hija del Capitán* (1927-1930), cuya gama temática es un asesinato que conduce a un escándalo nacional que implica el honor del Ejército y termina en un golpe de Estado militar. Abreviaré una historia: en cuanto el esperpento se puso a la venta (con ilustraciones de Masberger), las autoridades en nombre de la defensa de la República, dieron orden de recoger la edición porque hería «el buen gusto» y denigraba a clases «respetabilísimas». La explicación oficial, al retirar la obra de circulación, reúne en un punto criterios artísticos y políticos:

La determinación gubernativa no está inspirada en un criterio estrecho e intolerable, y sí exclusivamente en el de impedir la circulación de aquellos escritos que sólo pueden alcanzar el resultado de prostituir el gusto, atentando a las buenas costumbres (*apud*. Cardona y Zahareas, 1970:198).

La transgresión de lenguaje y la subversión del tema no pasaron desapercibidos: el discurso de Valle es transparente. En lo que me consta, el Archivo de Palacio es rico en documentación de esta naturaleza.

He sintetizado en estas páginas algunas reflexiones sobre la semiología del silencio en el siglo XIX, que se inscribe a través de un vocabulario particular, que se rejuvenece en cada situación: «peligroso», «obsceno», «mal gusto», «atentado contra las buenas costumbres». La lógica social es mantener en sombras la otra voz, la evidencia de los com-

portamientos y actitudes que ponen en tela de juicio o en solfa las instituciones en el poder, sean estos en serio o en befa y burla. A veces mediante un cambio de signos, se oscurece el secreto entre individuos o grupos que se establecen como complicidades de nuevos códigos que intentan transgredir o subvertir el orden. Para precisar: unos se toman la iniciativa de transgredir, forma de aceptación de la ley ética otros de subvertir, aspirando a destrozar la ley. Esta lógica social de la censura aspira a borrar las diferencias de lo acatado como norma, aspira a inmovilizar y produce una escisión en la sociedad. Se establece en el centro del sistema como un ejército vencedor, con sus adelantados en marcha en medio de un campo de batalla. En cuanto tradición, ha usado y abusado del silencio, por negación aparece siempre la tentativa de fundar otro diálogo; pero el diálogo ha sido desde la institución del «secreto», sometido a las necesidades de grupos, una fuerza expropiada por la autoridad. La censura —en sus variantes— se presenta como un conjunto de prohibiciones morales, legales, económicas, políticas, destinada a impedir que lo considerado peligroso sumerja el edificio social.

En ciertos momentos de intolerante ofensiva, impide toda válvula, so pretexto de defender de la caída lo que se considera el grupo, la Iglesia, «la nación», el «estado». En este sentido, la censura defiende su centro, se opone a la fascinación de las esferas marginales como si fueran el caos. Su finalidad es doble: mantener las esferas marginales en el centro, y evitar el riesgo de convertirse en periferia. En cuanto cumple una función social, es la forma de dominación del centro a través de sus instituciones y su palabra de autoridad. Precisamente en esta esfera se ve con mayor claridad su tránsito desde que se instituyó la Inquisición en el siglo XVI: practica desde entonces el sistema de tabúes de un grupo o clase social al intentar suprimir el diálogo, las diferencias y singularidades.

El cambio de signo —la paz es el silencio; la concordia es la supresión; la coexistencia pacífica es mediante la guerra—, con sus oposiciones binarias, se opera con mayor precisión cuando el mundo social está gobernado por los defensores de una sola moral, artificio natural creado por unos cuantos para poder conducir mejor sus intereses a expensas de otros. La hipótesis del fanatismo religioso o de selección al revés con su polarización en dos bandos, si bien precisa matizaciones, revela de alguna manera que las instituciones más poderosas —Iglesia, Ejército— a

menudo aniquilaron las capas liberales burguesas y proletarias que afirmaban desde 1834 al menos «la igualdad de los ciudadanos ante la ley». En irónica frase de Orwel: todos somos iguales pero unos más iguales que otros. Pero basta, para terminar, con un ejemplo inmediato: la censura reciente de la paz franquista.

BIBLIOGRAFIA

- ANDIOC, René, 1976. *Teatro y sociedad en el Madrid del siglo XVIII*. Castalia: Madrid.
- ARTOLA, Miguel, 1973. *La burguesía revolucionaria (1808-1869)*. Alfaguara, Madrid.
- CARDONA, Rodolfo, y A.N. ZAHAREAS, 1970. *Visión del esperpento. Teoría y práctica de los esperpentos de Valle Inclán*. Castalia: Madrid.
- DIAZ-DIOCARETZ, Myriam, 1985. *Translating Poetic Discourse. Questions on Feminist Strategies in Adrienne Rich*. John Benjamins: Amsterdam.
- EGUIZABAL, José E., 1879. *Apuntes para una historia de la legislación española sobre la imprenta desde el año de 1480 al presente 1876*. Madrid.
- GIL FERNANDEZ, Luis, 1983. *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*. Alhambra: Madrid.
- GONZALEZ PALENCIA, Angel, 1934-41. *La censura gubernativa en España 1800-1833*. Madrid.
- , 1943. *Entre dos siglos*. CSIC: Madrid.
- JOVER, José María, 1981. Prol. *La era isabelina y el sexenio democrático*, t. XXXIV *historia de España*, dir. J.M. Jover. Espasa: Madrid.
- LLORENS, Vicente, 1968². *Liberales y románticos. Una emigración española en Inglaterra*. Castalia: Madrid.
- LIDA, Clara E., 1972. *Anarquismo y revolución en la España del siglo XIX*. Siglo XXI: Madrid.
- MALUQUER DE MOTES, Jordi, 1977. *El socialismo en España 1833-1868*. Crítica: Barcelona.
- , 1981. «Los orígenes del movimiento obrero español. 1834-1874», en *La era isabelina*, dir. J.M. Jover.
- MCCLELLAND, I.M., 1970. *Spanish Drama of Pathos 1750-1808*. Liverpool: Liv.
- SANCHEZ ALBORNOZ, Nicolás, 1968. *España hace un siglo: una economía dual*. Ariel: Barcelona.
- SEOANE, María Cruz, 1983. *Historia del periodismo en España*. 2. *El siglo XIX*. Alianza: Madrid.
- ZAVALA, Iris M., 1972. *Románticos y socialistas. Prensa española del siglo XIX*. Siglo XXI: Madrid.

- , 1975. «Clandestinidad y literatura en el setecientos». *NRFH* XXIX: 2: 398-418.
- , 1978. *Clandestinidad y libertinaje erudito en los albores del siglo XVIII*. Ariel: Barcelona.
- , 1983. «Inquisición, erotismo, pornografía y normas literarias en el siglo XVIII». *Anales de Literatura Española* 2: 509-529.
- , 1984. «El discurso socialista romántico», *Romanticismo* 2. Atti del III Congresso sul Romanticismo: Genoa: 29-37.
- , 1985. «La Inquisición: lector privilegiado del discurso autoritario en el setecientos». *Homenaje a José Antonio Maravall*: Madrid.
- en prensa. «Viaje a la cara oculta del setecientos». *NRFH*.



Comunicaciones



LOS LIBREROS CLANDESTINOS EN FRANCIA DURANTE EL SIGLO XVIII

Estrella de la Torre
Universidad de Cádiz

A pesar de las múltiples persecuciones que se vieron obligados a soportar los filósofos y todos los escritores del XVIII que quisieron alzar-se contra lo establecido, éstos no se declararon nunca vencidos. Estaban, desde siempre, acostumbrados a combatir contra la autoridad, y lograron alzarse sobre ella.

Si las imprentas, en número muy limitado, estaban estrechamente vigiladas, las clandestinas se multiplicaron sobremanera. Era un oficio arriesgado y las condenas muy crueles; en 1757, un abad de Capmartín fue condenado a 9 años de galeras. Pero los beneficios eran también considerables y por una imprenta cerrada dos se abrían. A falta de impresores existían las copias manuscritas y de esta manera circularon libros que se imprimieron más tarde, por ejemplo *Le ciel ouvert à tous les hommes* de Cuppée, el *Testament du Curé Meslier* o el *Traité des trois imposteurs*.

Por otra parte, los impresores extranjeros eran totalmente libres para imprimir en francés obras que no eran del agrado del Gobierno galo. En Londres, Amsterdam, Leyde, Ginebra o Bruselas se editaban las obras filosóficas más audaces. Lo difícil era introducirlas en Francia, los aduaneros y la Policía ejercían una labor de vigilancia feroz, pero también existían mil maneras de engañar a la aduana y esquivar la vigilancia, comprando a los agentes o corrompiendo a los comisarios. Por otra parte, todos aquellos que poseían un cierto rango en el Estado tenían derecho a pasar por la aduana sin que se registrasen sus equipajes, de esta manera llegaron a Rousseau sin ningún problema y sin pagar portes las

pruebas de *La Nouvelle Eloïse* y del *Emile*, y por la intercesión de Catalina II, Falconet recibió el *Testament du Curé Meslier*.

La vigilancia era a veces tan indolente que los libros prohibidos se vendían casi públicamente; hasta en Versalles, algunos libreros poseían en sus trastiendas obras como *Les Moeurs* de Toussaint, *La Pucelle* o el *Dictionnaire Philosophique* de Voltaire o el *Christianisme dévoilé* de D'Holbach.

En contra de la Sorbona, del Parlamento y de las amenazas de prisión o de muerte, los filósofos tenían a su favor la más poderosa de las fuerzas, la de la opinión pública, la de los salones y, pronto, la de la propia Academia.

Poco a poco se consideró de buen gusto desdeñar los prejuicios, la superstición y el fanatismo: el hombre ilustrado se convenció de que no podía haber dignidad humana sin libertad de pensamiento, ni orden social sin tolerancia. Por este motivo, los mismos magistrados se convirtieron en cómplices de los filósofos en contra de la autoridad que representaban. De todos es sabido que fue gracias al director de la librería, Malesherbes, que Rousseau pudo imprimir la *Nouvelle Héloïse* y el *Emile*, y que fue en la propia casa de Malesherbes donde se escondieron los manuscritos de la *Enciclopedia*.

En este empeño de dar a conocer y divulgar las obras prohibidas de autores considerados tabú, desempeñaron un papel trascendental los libreros clandestinos.

Si sólo se tienen en cuenta los informes de la Policía de los años 70, la impresión que sacamos es que los libreros clandestinos no eran sino personajes expedientados, viviendo en buhardillas o sin domicilio fijo y vendiendo sus mercancías a escondidas por las callejuelas y los cafés, pero nos es imposible verificar estas hipótesis. Para conocerlos con más certeza debemos remitirnos a los archivos de los editores que estaban en tratos con ellos y que llegaron a conocerlos personalmente. A través de los datos que estos archivos nos proporcionan, estos libreros clandestinos dejan de ser meras formas vagas, imprecisas, y se convierten en seres de carne y hueso que mantienen relaciones comerciales con agentes clandestinos a través de todo el país. Entre los papeles de la Société Typographique de Neuchâtel, una de las más importantes editoriales de finales del siglo XVIII, los revendedores de libros clandestinos aparecen como seres humanos con problemas muy humanos: enfermedades, deudas, soledad, fracaso.

La Société Typographique de Neuchâtel fue una de las numerosas editoriales que aparecieron no lejos de Francia para abastecer a los franceses de los libros que no podían editarse dentro de la legalidad en el interior del país. Algunos de estos editores se especializaron en los llamados «libros filosóficos», nombre bajo el que se mencionan en las operaciones comerciales obras obscenas, impías o sediciosas. Otros imprimen falsificaciones de libros que los editores franceses habían ya difundido con un privilegio. La Société Typographique de Neuchâtel mezcla las dos actividades y recibe asiduamente manuscritos enviados por autores completamente desconocidos que querían ver su libro impreso sin que les costase muy caro y con la mayor seguridad, para ser más tarde pasado de contrabando a través de las redes clandestinas.

Para llevar a cabo un estudio ordenado y exacto de los libreros clandestinos existentes en Francia durante los últimos años del siglo XVIII, hemos seguido a M. Robert Darnton, que en su obra *Bohème Littéraire et Révolution*, realiza una tajante separación entre aquellos que se pueden llamar verdaderamente «marginales» y aquellos otros que, siendo respetables libreros, llevaban a cabo un comercio clandestino paralelo de libros prohibidos, para concluir con un número incalculable de pobres gentes que se dedicaban al tráfico ilegal de obras para poder vivir.

Entre los primeros merecen atención preeminente Gerlache, establecido en Metz, y Duplain que mantenía su comercio en Lyon.

Nicolás Gerlache, encuadernador de libros, vendedor ambulante, contrabandista, comerciante y director de un gabinete de lectura en Metz, se consideraba a sí mismo como un hombre salido de la nada y capaz de crear un negocio nada más que con su «faible cervelle». Se inició como curtidor, oficio que le condujo a la encuadernación, y ésta, a la venta ambulante, para de ahí pasar a las malas compañías, a los libros prohibidos y a la prisión. En 1765, D'Hémery, inspector de la librería en París, desmanteló una red de contrabandistas que operaba en los Países Bajos y en el norte de Francia. El nombre de Gerlache encabeza la lista de los «colpoteurs et distributeurs de mauvais livres» contenida en el informe que D'Hémery envió al teniente general de policía de París.

Una vez liberado en 1767, Gerlache vuelve a Metz y decide vivir dentro de la legalidad como curtidor, pero en 1770 comienza a relacionarse con J.L. de Boubers, editor y mayorista de Bruselas que se dedicaba a comerciar en Francia con todas aquellas obras que el Gobierno

galo consideraba perniciosas, entre ellas la *Histoire philosophique* de Raynal, el *Système de la nature* de D'Holbach, o a dar a conocer violentos libelos, como *Le gazetier cuirassé* o *La Correspondance secrète de Madame Du Barry*.

Fue con ocasión del contrabando, almacenaje y venta del *Système de la Nature* de D'Holbach cuando se entablaron las relaciones entre el editor belga y Gerlache. Pero Boubers sólo utilizaba a Gerlache como contrabandista e intermediario para su propio comercio, mientras que Gerlache quería algo más a cambio, deseaba que se le pagase con un número suficiente de las obras con que Boubers comerciaba, para él poder sacar adelante una pequeña librería que había abierto en su ciudad tras haber adquirido un título de librero, que le daba derecho a vender obras, sin llegar a conferirle un estatus comparable al de los comerciantes pertenecientes a la corporación de libreros de Nancy que dominaban el sector de toda la Lorena. En 1772, Boubers interrumpió sus envíos a Gerlache.

Para ayudarse en su negocio recién montado, Gerlache se vio obligado a reanudar la venta ambulante abandonándola inmediatamente para dedicarse a la encuadernación que le permitió continuar con el negocio de los libros. Junto a su taller de encuadernación montó un «gabinete literario» donde, pagando un abono mensual, los ciudadanos de Metz podían consultar las revistas y los libros prohibidos que Gerlache tenía almacenados. Estos «gabinetes» se extendieron por toda Francia de 1770 a 1780 y respondían no sólo a las necesidades de los lectores que no podían permitirse comprar libros o periódicos con frecuencia, sino que también eran de suma utilidad para los libreros que así podían utilizar sus libros de dos maneras, vendiéndolos y prestándolos, con lo que sus ingresos se duplicaban. Otros libreros que siguieron la misma experiencia de Gerlache fueron Lair en Blois, Bernard en Luneville, Buchet en Nîmes y Fontanel en Montpellier, todos ellos clandestinos y que se servían de estos gabinetes para luchar contra el peligro de la bancarrota que siempre llevaba consigo el traficar con los «libros filosóficos» prohibidos.

Gerlache, como la mayoría de los especialistas en la venta de este tipo de libros, hacía sus encargos de las obras más peligrosas en pequeños trozos de papel metidos entre las cartas para que su firma no apareciese en los documentos más comprometidos en caso de que la Policía abriera el correo.

Nos parece importante mencionar los autores y obras que Gerlache encargaba a la Société Typographique de Neuchâtel. En alguna de sus cartas decía haber recibido varias obras de Voltaire, consideraba que Rousseau era un gran negocio de venta, hasta el extremo de aconsejar a la Société falsificar su edición rey. Preveía una aceptable demanda de las obras de los autores filosóficos de las Luces, aunque consideraba que sus clientes preferían una literatura más sencilla. Sus autores favoritos eran aquellos capaces de reflejar un cierto sentimentalismo en sus novelas: Rousseau, Mme. Riccoboni y Baculard D'Arnaud, y por encima de todos Louis Sébastien Mercier, de cuya novela utópica *L'An 2440* Gerlache hizo en varias ocasiones importantes pedidos e instó a la Société para que la reimprimiera.

Tras una fachada de legalidad, los libros prohibidos representaban un elemento capital en los negocios de Gerlache. Poco sabemos de cómo terminó este importante comerciante, pero por la correspondencia que se conserva se puede adivinar que poco a poco se fue arruinando hasta tener que abandonar su comercio clandestino.

Otro personaje digno de mención fue P. Duplain, que gozó de una situación boyante en Lyon. Miembro de una importante familia de libreros y editores, Pierre Duplain desarrolló un negocio paralelo de «libros filosóficos». Visitaba a editores suizos comprando importantes cantidades y montando operaciones de contrabando. Samuel Fauche de Neuchâtel, le proporcionó el *Système de la nature*, los Cramer de Ginebra le enviaron el *Dictionnaire Philosophique* de Voltaire y en una ocasión escribiría a la Société Typographique de Neuchâtel: «Mettez-moi au cours de vos opérations typographiques, surtout dans le genre philosophique, qui paraît être celui de notre siècle». Fauche de Neuchâtel les abastecía de las obras pornográficas de Mirabeau y de otros éxitos ilegales. En 1772, durante el momento más álgido del ataque que Maupeau infligió a los Parlamentos, Fauche envió a Duplain una caja llena de *Maupeouana*, lo que le acarreó muchos problemas, quedando bastante escarmentado hasta el punto de no dedicarse más al negocio de libros tan peligrosos. Se contentó con algunas inofensivas traducciones de Séneca, Tácito y Erasmo y propuso a los editores de Neuchâtel publicar y poner a la venta las *Lettres de deux curés des Cévennes sur la validité des mariages des Protestants et leur existence légale en France*, que podría suscitar problemas con la Iglesia Católica, pero conocedor de que el Parlamento

estaría gustoso con su publicación y venta, se arriesgó a proponérselo a la Société. Más tarde aconsejó la impresión de *Le Contrat Conjugal*, polémica rusioniana en favor del divorcio, escrita por un futuro revolucionario Jacques Le Scène Desmaisons.

En 1785 cesa la correspondencia entre Duplain y la Société, pero no porque Duplain hubiera fracasado y desaparecido, como Gerlache, sino porque había pasado su período de aprendizaje y pudo pagar 1.500 libras para ser aceptado en la corporación de libreros de París. Tras haber abandonado una posición sólida en Lyon y llevado una existencia miserable en la bohemia literaria, volvió a situarse en lo más elevado de la escala social: «En me conformant aux principes d'honneur que j'ai reçus de mon père, je ne fais jamais une opération au-dessus de mes forces (...). C'est de cette manière que mon père s'était acquis la confiance publique, et je ferai en petit ce qu'il faisait en grand».

Gerlache y Duplain pueden considerarse los prototipos de libreros marginales o clandestinos, sus negocios bajo cuerda y enmascarados por otras actividades así lo acreditan, pero por encima de ellos se inscriben aquellos libreros honorables, con tiendas abiertas al público y con un prestigio comercial bien arraigado en sus respectivas ciudades, que no pudiendo sustraerse a los avances literarios, se arriesgaban para dar a conocer las novedades prohibidas de autores considerados como peligrosos socialmente pero que han prevalecido como prestigiosos revolucionarios, ideólogos y escritores.

Al otro extremo, nos quedan testimonios de pobres gentes, verdaderos analfabetos y marginados sociales, que, conociendo el negocio floreciente que suponía la venta de obras prohibidas, se dedicaban a ello para así luchar contra el hambre y la miseria. Desconocían el valor literario o ideológico de las obras que se arriesgaban a vender, pero éstas les reportaban beneficios y eso era lo único que les importaba. Nunca sabrán hasta qué punto han contribuido a difundir la cultura de un siglo tan trascendental.

Entre los libreros honorables con un mercado ilegal bien organizado caben citarse: Rigaud, Cézary y Fontanel, que poseían prestigiosas librerías en Montpellier. Rigaud, considerado como el más poderoso de todos ellos y que no tuvo ningún escrúpulo en provocar la bancarrota de Cézary por ser un potente competidor, era un modelo de solidez y jamás dejó nada a deber a sus proveedores. Dado el carácter de sus ne-

gocios y su manera de administrarlos, es particularmente interesante examinar su comercio anexo de libros prohibidos, ya que nos permite conocer el lado respetable del tráfico ilegal. De 1774 a 1782, Rigaud hacía tres o cuatro pedidos a la Société Typographique de Neuchâtel de unas 200 libras cada uno. Como la Société poseía casi todo lo que se editaba en Suiza, Rigaud escogía toda una serie de obras, novelas, libros de viajes, etc., seleccionando a su vez algunos de los títulos prohibidos que aparecían en el catálogo manuscrito del que ya hemos hablado y que llevaba el título de «libros filosóficos». Buen conocedor de su oficio, sólo se arriesgaba con aquellos que sabía que se venderían de inmediato. Se interesaba por todos los filósofos, pero de manera puramente mercantil. Cualesquiera fuesen sus preferencias literarias y sus ideas filosóficas, nunca se evidencian en su correspondencia comercial. Como agente cultural, era prácticamente neutral, ya que para él había algo que primaba sobre sus gustos, ganar dinero o, mejor aún, aumentar los beneficios y reducir al mínimo los riesgos.

Esta forma de pensar determinó su comportamiento con respecto a la categoría de la literatura ilegal con la que comerciaba. Rechaza a Voltaire y Rousseau, pero acepta los escritos un tanto osados sobre acontecimientos de actualidad: libros pornográficos como *Le compère Mathieu*, utopías anticlericales y anticatólicas como *L'An 2440*. Sin embargo, sus obras preferidas eran las novedades que podrían ser calificadas de «picantes», crónicas escandalosas como *L'Espion anglais*, las *Mémoires secrets* de Bachaumont, los *Maupeouana*, libelos contra los ministros del tipo de *La cassette verte de M. de Sartine* o los ataques injuriosos contra la corte o el rey magníficamente descritos en *Anecdotes sur Madame la comtesse du Barry La putain parvenue* o *Vie privée de Louis XV*.

Cuando la persecución gubernamental se intensificó en 1784, Rigaud fue abandonando su comercio ilegal para limitarse a obras de medicina, viajes, historia o novelas de amor, su buena reputación debía quedar salvaguardada.

En cuanto a Cezary y Fontanel, comparados con la prepotencia de Rigaud, no fueron más que peleles en sus manos y en las de sus acreedores, se arriesgaron demasiado con pocos medios y de libreros honorables pasaron a ser libreros arruinados, llegando a desaparecer por completo.

Sólo nos queda por citar aquellos otros nombres de verdaderos marginados sociales, hombres de mal vivir, analfabetos, que por procurarse unas libras comerciaban con obras prohibidas, sin saber a ciencia cierta qué hacían, sólo les interesaba el para qué, salir de la miseria. Entre los documentos que se conservan de la Sociéte aparecen algunos de estos nombres, hoy totalmente olvidados. Caben mencionarse los de Bruzard, alias Mauvelain, caballerizo, condenado por alborotador y riña pública en Dijon, y que se hacía pasar por hombre de letras en Troyes, donde malvivía del comercio ilegal de libros, muriendo de una enfermedad venérea. Cugnet, Quandet, Jacques Mallet o Noël Gilles, llamado «La Pistole» y un largo etc. que nos parece ocioso enumerar, sus vidas son muy semejantes, el género con el que comerciaban era prácticamente el mismo y desaparecen si dejar el menor rastro. Sin embargo, su contribución a la difusión de esa literatura prohibida tan solicitada por los lectores, hay que tenerla en cuenta y, gracias a ellos y a los libreros arriesgados, el hombre del XVIII pudo acercarse a una literatura que de otro modo le hubiera sido una perfecta desconocida.

CLANDESTINIDAD Y AMOR: «MISCELANEAS POETICAS» HECHAS EL 2 DE ABRIL DE 1835

Juan Antonio Vila Martínez
Universidad de Cádiz

En 1977, cuando nos disponíamos a recolocar la biblioteca del Grupo de Empresa «Avante» de Astilleros en su nueva ubicación, nos llamó la atención un libro que resaltaba además de por sus pequeñas dimensiones porque se encontraba encuadernado en cartón imitación piel a la manera antigua. Al abrirlo aumentó nuestra sorpresa, pues se trataba de un manuscrito titulado «Misceláneas poéticas» fechado el 2 de abril de 1835.

Inmediatamente nos pusimos a intentar descubrir la posible fórmula de llegada hasta aquella biblioteca, pero nuestros intentos resultaron vanos, pues los libros de control de llegada habían ido perdiéndose conforme se habían realizado los diversos traslados que había conocido la biblioteca desde su fundación a mediados de la década de los cincuenta del presente siglo.

Agotadas las vías propias de la biblioteca centramos nuestro análisis sobre el propio libro que, como si se tratase de un auténtico jeroglífico, iba aportando intencionadas claves para su posible interpretación.

El primer dato nos lo aportaba su aspecto externo con una encuadernación «casera», manifestada por el claro descuadre que ofrecen sus pastas. De otro lado, la no aparición del nombre del autor ni ningún otro dato o rasgo identificativo confería una clara intencionalidad anónima al manuscrito.

En su interior nos encontrábamos setenta y dos composiciones poéticas manifestadas a través de expresiones tan variadas como sonetos, octavas, elegías, odas, canciones, himnos, e incluso rematadas por una composición como los «sáficos adónicos» propia de la antigüedad clásica.

Las primeras referencias a las motivaciones del libro nos son ofrecidas en el «Prólogo» que inicia la obra:

«Como prueba eficaz de mi cariño
Recibe grata de mi fe sincera,
Esta pequeña ofrenda a que me ciño
En señal de amistad más verdadera.
Versos son, en los cuales el Dios Niño,
Con su aljaba y sus flechas sólo impera
Por lo mismo la ofrezco a tu hermosura,
Pues distingues de amores con finura.
Por lo tanto Carlota placentera
acepta la fineza que te envío,
Pues como mi alma te venera,
Jamás de ti se olvida el pecho mío.
Consérvalo en memoria duradera,
Sin apartarlo con cruel desvío,
Pues sentiré en el alma que otro dueño
Tenga lo que escribí con tanto empeño» (1).

En primer lugar el libro como regalo que además debe ser «exclusivo», es decir, que los ejemplares realizados no debieron ser numerosos (probablemente sólo uno, el que analizamos) pues en los últimos versos el autor señala el sentimiento que puede provocarle el que llegase a otras manos diferentes a la persona a la que va dirigida. De otra parte la mención a Carlota realizada a la mitad de la composición ofrece la posible comparación con el personaje femenino de «Las desventuras del joven Werther» de Goethe, obra por otra parte ya bastante difundida en la España de la época en que se datan nuestras «Misceláneas». Carlota representa el amor «que no corresponde» al amado (2).

(1) Vid. p. 5.

(2) A comienzos del siglo XIX ya se conocían ediciones españolas de la obra de Goethe.

En la segunda composición un soneto titulado «De Dios» el autor realiza un canto de alegría y optimismo ante el nacimiento del amor, que ya a partir de la cuarta poesía, un soneto denominado «Los Zelos», se troca en una continua mención a la no correspondencia del amor por parte de la amada.

Los títulos de las siguientes composiciones son ilustrativas del estado de ánimo del autor: «La resignación» («... Si la suerte mostrándose inconstante / Me privo de tu lado y tu ternura,...»), «Mi desasosiego», «Las quejas» o «Mi presentimiento», por ejemplo, ofrecen cambios continuos que tras un pesimismo inicial terminan con indicios de esperanza (... «no es capaz de un proceder impío.») (3).

Todo nos indica que en un principio nuestra particular «Carlota» correspondió a nuestro anónimo amante pues llega a escribir:

«Un tiempo entre caricias
Gozé de la deidad que idolatraba.» (4)

E incluso en el «destierro» llegó a recibir cartas de la amada:

«Hace ya cuatro meses que no veo
Carta tuya noticia ni memoria,
Que tu preciosa letra ya no leo
En que cifraba yo toda mi gloria,
Y cual tímido amante ya preveo
Que tus promesas fueron ilusorias
Y que siendo infeliz y desgraciado
De mi fe y mi constancia te has cansado» (5)

No sabemos si el destierro a que se refiere nuestro autor en varias composiciones es verdadero o figurativo de su alejamiento respecto a la amada. No obstante son varias las veces que se dan ciertas connotaciones «políticas» muy propias del romanticismo español de la época: («Burle la proscripción y tiranía» (6).

(3) Vid. p. 11, poema «Mi desasosiego».

(4) Vid. p. 18, poema «Elegía».

(5) Vid. p. 14, poema «Las Quejas».

(6) Vid. p. 20, dentro del poema «Elegía» y continuada en el siguiente poema titulado «Oda» se hacen constantes alusiones a destierros.

Las composiciones siguen en un tono pesimista que llegan incluso a temer la complacencia que la amada puede estar dando a otro amante:

«...Pero no, no juzgo
Que mi fin anhelas,
Sino que otro dueño
En tu pecho hospedas.» (7)

A pesar de todo, nuevas composiciones obtienen datos de optimismo de regreso al amor correspondido a través de sueños (8) o de «Los Recuerdos» (9). Curiosamente la composición titulada «El arrepentimiento» que aparece en el índice como correspondiente a las páginas 138 a 140 se corresponden con las tres páginas convenientemente numeradas pero absolutamente en blanco. Un arrepentimiento mudo o bien el arrepentimiento de lo que en ellas debía haber escrito ponen un punto más de interés en el conjunto del libro.

Hasta las últimas composiciones se sigue transmitiendo hálitos de esperanza. En «La despedida» llega a concluir:

«... Deja ya de sentir
Que yo cuando te ecsiges
De tu infeliz amante,
Sabré siempre constante,
Dulce Nise cumplir.» (10)

El autor llega a introducir hasta cuatro veces el nombre de su amada en la obra. Pero dentro del juego de subterfugios sustituye la palabra por la expresión C mayúscula seguida de puntos suspensivos (C...).

La primera vez que esto ocurre es en el poema «Retrato de mi Dueña dormida» que en sus cuatro últimos versos emplea por dos veces la referida fórmula:

«C... es su nombre
Jamás la olvidad

(7) Vid. p. 137, poema «Mi Queja».

(8) Vid. p. 110, poema «Mi sueño».

(9) Vid. p. 149.

(10) Vid. p. 187.

Y a todas las bellas
C... llamad» (11)

También en los últimos versos de «Al primer beso de...» se dice:

«No temas los ecseos
C... dame a ciento
Los besos, que consiento
Morir a puros besos.» (12)

Por último en la siguiente composición titulada «Mi sueño» y en la que el autor relata un sueño que tuvo en donde una voz le ofrecía todas las más exquisitas riquezas de la tierra y su respuesta fue:

«Renuncio a esos favores
Dadme a C... pido y sus amores.» (13)

En las cuatro apariciones relatadas y siguiendo con su métrica en torno al resto de la obra se concluye que la palabra debe ser de tres sílabas y que probablemente debe terminar en vocal para conseguir la correspondiente sinalefa en el primer caso analizado.

En cuanto a la posible localización geográfica de los amores relatados y por ende del lugar de la autoría del libro, sólo hemos hallado un indicio en el poema «El paseo» que comienza así:

«Delicioso Martín Peña
Sitio grato donde un día...» (14)

El libro en su conjunto puede ser calificado como plenamente romántico aunque mantiene ciertas reminiscencias neoclásicas. El amor como tema central aparece dentro de las características peculiares que normalmente se dan para definir a este movimiento. Desde las menciones

(11) Vid. p. 61.

(12) Vid. p. 110, poema «Al primer beso de...».

(13) Vid. p. 111.

(14) Vid. p. 25.

políticas en favor de la libertad y en contra de la tiranía, hasta las alusiones a la manifestación de la muerte claramente observado en poemas como «El túmulo» (15). El tema religioso puede ser también objeto de un más amplio estudio pues aparte de invocaciones al Dios católico ya desde el mismo prólogo, es continua la mención a deidades de la mitología clásica, e incluso en uno de los poemas del libro llega a exclamar:

«Desciende a mí, consolador Morfeo
Unico Dios que imploro,...» (16)

El lenguaje puede identificarse plenamente con la visualidad del período con el amplio empleo de adjetivos.

De otra parte el autor demuestra una amplia cultura y conocimientos que se observan en las múltiples menciones a los amantes y amores del mundo clásico sino también en otros posteriores con citas, por ejemplo, a Eloísa y Abelardo o la Laura de Petrarca.

En resumen y como conclusión, podemos otorgar a este manuscrito una íntima conexión con el tema que enmarca a este Encuentro, es decir, «Ideas y movimientos clandestinos» en cuanto el autor asume la clandestinidad en cuanto expresión oculta pero más que para evitar o eludir una norma jurídica, que sería la segunda parte de lo que habitualmente concebimos como clandestino, el autor probablemente intentaba sólo eludir una norma moral o bien tan sólo quería expresar una pasión interna.

Resaltar por último la fecha del escrito que coincide casi con el estreno de la obra del Duque de Rivas «Don Alvaro o la fuerza del sino» que ha sido considerada habitualmente como punto central del romanticismo en España enmarcado políticamente en el período posterior a la muerte de Fernando VII. Dictado el Estatuto Real en 1834 la rebelión carlista iniciada en el norte de la península obliga a la regente María Cristina a buscar apoyo en los liberales otorgando a fines del mismo año 1834 una amnistía que propicia la llegada de los liberales exiliados durante la década anterior. Estos retornados aportan las influencias románticas que han recogido en sus países de acogida, especialmente Francia e Inglaterra. En este ambiente floreció el romanticismo en España.

(15) Vid. pp. 94-96.

(16) Vid. p. 101.

En esta comunicación hemos pretendido tan sólo «comunicar» la existencia de este libro que en su conjunto creemos puede aportar nuevos datos para el estudio de la poesía romántica española. El conjunto de composiciones y la trama argumental que las une no deben quedar ceñidas a la que fue primera intención del autor y por ello invitamos desde estas páginas a un estudio más profundo.



LA FABULA COMO FORMA DE LA SATIRA POLITICA EN LA ESPAÑA DE PRINCIPIOS DEL SIGLO XIX

Ana María Freire López
U.N.E.D, Madrid

Conocida es la tradición de la sátira política en la literatura española, especialmente a partir del siglo XVII. Mercedes Etreros ha realizado un documentado estudio de la que floreció en España en ese siglo (1), y las investigaciones de José Cebrián García (2) amplían datos sobre el tema hacia la mitad del siglo siguiente. Teófanos Egido aborda su desarrollo hasta finales del siglo XVIII y ofrece una muestra de la gran cantidad de materiales que ha manejado aunque, por la abundancia de los mismos, la recopilación dista mucho de ser exhaustiva (3).

En los tres estudios mencionados resulta evidente que la sátira política está motivada principalmente por la oposición al poder establecido —a los gobernantes más que a los gobiernos, precisa Egido— en el momento del que se trata. Reviste así una serie de características externas de anonimia, transmisión oral o manuscrita, etc., comunes a la literatura clandestina, y unas formas literarias peculiares que —siguiendo la enumeración de Mercedes Etreros— van desde los diálogos, alegorías o epístolas hasta el tratado político, la crónica o el arbitrio, pasando por una

- (1) ESTREROS, M., *La sátira política en el siglo XVII*, Madrid, F.U.E., 1983.
- (2) CEBRIAN GARCIA, J., *La sátira política en 1729*, Madrid, C.S.I.C., 1982.
- (3) EGIDO, T., *Opinión pública y oposición al poder en la España del siglo XVIII (1713-1759)*, Valladolid, 1981 y *Sátiras políticas de la España Moderna*, Madrid, Alianza Ed.

inmensa gama de exequias, epigramas, aforismos, coloquios en verso, monólogos, carteles, oraciones, testamentos, preguntas y respuestas, glosas, epitafios, parodias de memoriales o cartas, adagios y refranes, jeroglíficos, descripciones de túmulos... Creemos no haber olvidado ninguna.

Todas estas formas perviven en la época que aquí nos ocupa. Suponen estas ficciones un modo de hablar indirectamente, pero de manera bastante comprensible, de aquellos asuntos que la censura —la oficial, la moral o la autocensura— vedaba tratar declaradamente. La sátira política es una literatura de denuncia: tras la sátira siempre hay un inconformista.

Pero entre todas las formas mencionadas de la sátira política nos ha llamado la atención que no aparezca una que, propiciada por el auge del género en el siglo XVIII, empieza a utilizarse con éxito a finales del mismo y triunfa en el XIX: la fábula.

El género fabulístico, sin embargo, se prestaba muy adecuadamente a la intencionalidad satírica, y en este sentido ya había sido utilizado. Pero no encontramos muestras en España con contenido político antes de estas fechas. Tampoco M^a Cruz García de Enterría encontró ninguna al preparar su estudio sobre *Sociedad y poesía de cordel en el Barroco*, Taurus, 1973, según nos comentaba recientemente.

Decía Cristóbal de Pascual en 1845, al prologar las fábulas de Gutiérrez de Alba que «según Séneca, esta clase de escritos alegóricos es peculiar de los períodos en que los escritores carecen de la libertad necesaria para emitir sus pensamientos con absoluta franqueza. En los tiempos de la república no se publicó en Roma apólogo alguno, y sólo aparecieron con profusión cuando los ciudadanos de aquel pueblo grande doblaron el cuello ante la tiránica majestad de los emperadores» (4). Y es en efecto a principios del siglo XIX cuando comienza a aparecer en los títulos de las fábulas de varios autores el calificativo de «políticas».

El primero que lo utiliza es fray Ramón de Valvidares: *Fábulas satíricas, políticas y morales sobre el actual estado de la Europa* ((5), quien además añade el término «satíricas» que no aparece en las de los demás. Des-

(4) GUTIERREZ DE ALBA, J.M., *Fábulas políticas originales de (...) dedicadas por su autor al pueblo libre*, 2ª ed. Sevilla, 1845.

(5) VALVIDARES Y LONGO, R. de, *Fábulas satíricas, políticas y morales sobre el actual estado de Europa*, s.l., 1811.

pués de Valvidares, Cristóbal de Beña (6), Antonio Varela (7), José María Gutiérrez de Alba (8), un autor que se esconde tras las iniciales de F. de C. y R. (9), José Manuel Tenorio (10), Pascual Fernández Baeza (11), Antonio Ferrer del Río (12), Hilario Blanco (13), Lorenzo Cabanyes (14), Joaquín de la Puerta (15) y quizá alguno más, titulan así sus fábulas a lo largo de la pasada centuria.

De algunos de estos autores habla Salvador García Castañeda en su comunicación, recientemente publicada (16), al VIII Congreso Internacional de Hispanistas y, por poco que sepamos de ellos, pronto comprenderemos que no todas estas fábulas políticas son por ello satíricas, y mucho menos se pueden considerar literatura clandestina. El concepto «fábula política» se limita para muchos de ellos al asunto o materia a la que la fábula se refiere. Siguiendo la tradición fabulística neoclásica, de fines moralizantes, educativos, pedagógicos, entendían que «la política es la moral de los pueblos» y en esa línea escribieron sus fábulas, con ánimo de instruir a los ciudadanos en materia política, que deriva a veces a lo político-social.

Existió sin embargo otra vertiente de la fábula política, que es en la que aquí queremos fijarnos: la fábula política satírica, la sátira que adopta la forma externa de fábula para zaherir directamente a personas o instituciones políticas concretas y coetáneas. La forma fabulística supone una perfecta envoltura para vadear la censura, pues ofrece la posibilidad de alegar, llegado el caso, que no se había pretendido decir lo que los censores han querido entender.

(6) BEÑA, C. de, *Fábulas políticas*, Londres, 1813.

(7) VARELA, A., *Fábulas en verso castellano a varios asuntos morales, políticos y civiles*, Murcia, 1840.

(8) GUTIERREZ DE ALBA, J.M., op. cit.

(9) F. de C. y R., *Apólogos o fábulas políticas*, Madrid, 1849.

(10) TENORIO, J.M., *Fábulas morales, políticas y literarias*, Barcelona, 1850.

(11) FERNANDEZ BAEZA, P., *Colección de fábulas políticas y morales*, Madrid, 1852.

(12) FERRER DEL RIO, A., *Fábulas políticas*. h. 1860.

(13) BLANCO, H., *Fábulas morales, políticas y literarias en variedad de metros*. Madrid, 1865.

(14) CABANYES, L., *Fábulas políticas*. Barcelona, 1868.

(15) PUERTA, J. de la, *Fábulas político sociales*. Granada, 1891.

(16) *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Madrid, 1986, tomo I, págs. 567-575.

Ya en 1788 tuvo lugar una conocida polémica a raíz de la publicación en el *Diario de Madrid* de la fábula titulada *El Raposo*.

Decía así:

De un león poderoso
Ministro principal era un raposo;
Por lo sagaz y astuto,
Orgullo como el hombre tiene el bruto;
Y así, de su privanza envanecido,
Trataba con orgullo desmedido
Hasta a los mismos tigres y los osos.
Todos los animales,
Grandes, pequeños, mansos y furiosos,
Eran para él iguales;
Con rigor los trataba y aspereza,
Y despreciaba fuerzas y grandeza.
En esto, del favor una mudanza
Caer hizo al visir de la privanza,
Y apenas del señor perdió el aprecio,
Objeto fue del general desprecio.
Aun el más infelice le acomete,
Y los grandes del reino por juguete,
No queriendo tomarse más trabajo
Que tal cual arañazo de ligero,
Como por agasajo,
Tal martirio le dieron y tan fiero,
Y se lo continuaron de tal suerte,
Que, cargado de llagas y de afrenta,
Vino a sufrir la muerte,
Penosa tanto más cuanto más lenta.
¿Por qué para estos casos
Buscamos en los brutos ejemplares
Si de iguales fracasos

Nos ofrecen los hombres centenares,
Cuando el poder usaron con exceso?
¿Y la soberbia cesará por eso?

Los partidarios de Floridablanca entendieron que en lenguaje cifrado se atacaba al ministro, y que la fábula había sido promovida por los seguidores del conde de Aranda. Fue Samaniego quien intervino, declarando la inocente intención del autor, que no era otro que un joven amigo suyo llamado José Agustín Ibáñez de la Rentería (17). Aunque éste salió indemne del altercado, cuando al año siguiente, 1789, publicó sus *Fábulas* (18) añadió al final del prólogo:

«No es ni ha sido mi ánimo señalar a nadie en particular, satirizar, ni hacer aplicaciones personales: esta prevención que a algunos parecerá ociosa por todos aspectos, estoy obligado a hacerla, porque lo exige así el respeto y decoro que debo al Público».

Pasados los años también tuvieron problemas con la censura las *Fábulas políticas* del liberal Cristóbal de Beña (19). Las mismas circunstancias de su publicación ponen de manifiesto su desconfianza ante la posible censura. Aunque algunas de ellas habían sido publicadas en periódicos españoles con anterioridad, la colección completa vio la luz en 1813, en Londres, adonde Beña viajó acompañando a Downie, su superior militar. Además no aparece la obra con su nombre, sino únicamente con sus iniciales: C. de B. Cuando en junio de ese año vuelva a España, las fábulas vendrán entre el equipaje del general al que acompañó, lo cual evitará problemas. Será en 1815 cuando los tendrá, una vez restablecido el gobierno absoluto de Fernando VII. El proceso en el que Cristóbal de Beña se vio envuelto —sólo ese proceso podría ser materia de una comunicación— concluiría con la recogida de todos los ejemplares de la edición. Posteriormente las *Fábulas* serían incluidas en la relación de libros prohibidos por el decreto de la Inquisición del 22 de julio

(17) Cfr. BAE, LIX, pág. XXXI.

(18) IBÁÑEZ DE LA RENTERÍA, J. A., *Fábulas en verso castellano*, Madrid, 1789 (t. I) y 1797 (t. II).

(19) Cfr. FREIRE LOPEZ, A.M., *Cristóbal de Beña. Vida y «Fábulas políticas»*. Madrid, 1987 (en prensa).

de 1815. Los motivos, claramente políticos, eran «por estar comprendido en las reglas 10 y 16 del índice expurgatorio y ser un escrito revolucionario e injurioso a nuestros monarcas y a las más distinguidas clases del Estado» (20). La regla 10 prohibía, además de otros, los libros impresos o divulgados sin nombre de autor; la 16 era la que prohibía las *Fábulas* por su contenido.

Del informe de la persona encargada por el juez para examinarlas puede concluirse la ambigüedad a la que se prestaba el género fabulístico como vehículo de la sátira política, pues comienza diciendo que «la mayor parte de ellas son buenas y útiles, pues no censuran sino vicios, sin concretarse a personas ni clases particulares (...) Hay sin embargo otras que bajo un estilo enigmático y ambiguo contienen diferentes sentidos, y alguno de ellos presenta máximas y proposiciones erróneas y perniciosas» (21). Sirva de muestra una de las mejores fábulas de Beña, de las más originales, titulada *La Escalera de mano y el Farolero*. Dice así:

Cierta noche, ya a deshora,
en su cuarto un Farolero
escuchaba grandes voces,
cuando él solo estaba dentro.
Levantóse de la cama,
juzgando que fuese sueño,
pero cada vez más claros
oía distintos ecos.
¡Cómo no había de oírlos,
si estaban muy descompuestos
de su Escalera portátil
los escalones riñendo!
Paróse absorto a escucharlos,
y entendió que los primeros
a los últimos decían:
«Vosotros sois los plebeyos;
que nosotros por más nobles
ocupamos alto puesto».
Riéndose los de abajo

(20) Cfr. *Índice general de los libros prohibidos...* Madrid, 1844.

(21) AHN, Consejos, leg. 11.921, 4.

respondían: ¡Bueno es eso!
¿pues de la misma madera
no hemos sido todos hechos?»
«Ya, reponían los otros,
mas, porque sucios no estemos,
siempre el amo sus zapatos
limpia en vosotros primero».
«Si no fuéramos nosotros
de esta máquina sustento»
los últimos replicaban,
«no hablaríais así soberbios,
porque seríais tal vez
carbón destinado al fuego».
«Dispúsole la fortuna»,
contestábanles aquéllos,
«y siempre sobre vosotros
más que os pese estar debemos».
De tan fútil arrogancia
indignóse el Farolero,
y acercándose al rincón,
y la escalera cogiendo,
puso lo de abajo arriba,
y les dijo: «Caballeros,
a dormir; que en adelante
han de ser, voto de mi abuelo,
los que eran primeros últimos,
y los últimos primeros».
Cada clase un escalón
en las repúblicas es:
no se olvide el *Papelón*
de la Escalera al revés
en cualquier revolución.

Esta fábula fue interpretada por el censor con el siguiente dictamen:

«...en cuanto se dirige a censurar los individuos de las clases superiores, que tratan con altanería y desprecio a las inferiores, tiene un

fin verdaderamente evangélico; mas lo [s] tres versos últimos; *No se olvide el papelón — de la escalera al revés — en cualquier revolución*, parece que induce a las clases inferiores a sobreponerse a las superiores quando se les presente ocasión: sin embargo las mismas palabras admiten un sentido recto y bueno, si la expresión *No se olvide* se dirige a estas personas para contenerlas con el temor de que exasperadas aquéllas no se subleven» (22).

Ante esta perplejidad del censor no parece necesario abundar más en la ambigüedad que ofrecía, incluso a los censores, el género fabulístico.

Baste para rematar lo relativo a Beña con decir que en 1820, recién comenzado el trienio liberal, su madre solicitará la devolución de la edición secuestrada y la obtendrá por fin el 2 de abril de 1821 (23). En esta fecha ya habían salido de las prensas varias ediciones de esas mismas *Fábulas* en Zaragoza, en la Imprenta de Andrés Sebastián; en Granada, en la de Francisco Benavides; y en tres imprentas de Madrid: la de la calle de la Greda, la de Fuentenebro y la de la Gaceta, todas en 1820. De ahora en adelante volverán a reproducirse sueltas ocasionalmente y, todas juntas, intercaladas con otras de La Fontaine, transformadas por mano desconocida en fábulas políticas adaptadas a las circunstancias del momento, en Valencia en 1822. Pero de esto hemos hablado extensamente en otro lugar (24). El último ejemplar de las *Fábulas políticas* de Cristóbal de Beña, publicado en el siglo XIX, creemos que es el reimpresso en Caracas en 1833, en la imprenta de Tomás Antero, y que posee la British Library.

El límite de extensión de las comunicaciones nos hace ceñirnos en este tema al primer tercio del siglo XIX, con cierto margen de amplitud. En este período la sátira política «envuelta» en fábula se ve favorecida por varias circunstancias:

Una de ellas es la tradición fabulística, especialmente pujante a finales del siglo XVIII. El marqués de Valmar habla de las fábulas como de una «invasión literaria» (25); y Arriaza comenta irónicamente que

(22) *Ibidem*.

(23) AHN, Consejos, leg. 51.552, 15.

(24) FREIRE LOPEZ, A. M., «Fábulas políticas en 1822», en *Varia Bibliographica. Homenaje a José Simón Díaz*. Kassel, 1987 (en prensa).

(25) Cfr. BAE LXI.

«reina en la Corte una plaga de fábulas como pudiera haberla de terciarnas» (26).

En segundo lugar la exaltación patriótica, y enseguida política, que desencadenó la guerra de la Independencia, y que se incrementó durante las Cortes de Cádiz y los subsiguientes acontecimientos.

Contribuyó además la libertad de imprenta en los períodos en que se disfrutó de ella.

Finalmente, y como consecuencia de lo anterior, el auge desmesurado del periodismo, y en general del papel impreso.

En ese período y en ese clima proliferan las fábulas como vehículo de la sátira política, predominando sobre las otras formas.

Con una gran frecuencia —podríamos aportar datos numéricos— se publican también fábulas en la prensa y en hojas sueltas, ridiculizando a tal o cual individuo o partido. Sería preciso un espacio mayor del que disponemos para exponer con detalle la evolución de la temática —curiosa, por cierto— desde el comienzo de la guerra de la Independencia hasta el regreso de Fernando VII, y la diferencia de matices entre las publicadas en la prensa y las que se distribuyen en hojas sueltas o las que van en colección, de las que hemos hablado. En cualquier caso son estas fábulas parto y reflejo del ingenio del pueblo, por lo que en este sentido puede hablarse de poesía popular.

Estas fábulas son por lo general anónimas y de escasa calidad literaria, por lo que cualquiera de sus autores podría hacer suyas las palabras que Valvidares estampó al comienzo de su obra, «debida más a mi zelo patriótico que a mi suficiencia y talento» (27).

Veamos algunas de los días de la invasión francesa y saquemos algunas conclusiones.

Al estallar los sucesos de 1808, en un primer momento fue fácil identificar la situación bélica con argumentos de fábulas ya conocidas, de autores anteriores, dándoles una interpretación política. Pero pronto empezaron a crearse algunas nuevas. Los personajes o animales de los apólogos anteriores se prestaban a ello. No era difícil identificar a los franceses con el águila de su escudo ni a los españoles con el león del suyo,

(26) ARRIAZA, J.B., *Poesías líricas*, 1829, t. II

(27) VALVIDARES, R. de, op. cit. pág. XX.

guardando además los convencionalismos, explícitos o implícitos, que sobre esto existían.

Así se expresaba Valvidares hablando de la fábula:

«... y como las personas que intervienen en ella sean por lo regular insectos y animales irracionales, deberán escogerse aquellos que más convengan por sus propiedades con los sugetos que por estas alegorías o símbolos se quieren significar, y que más se conformen a la máxima moral que se pretende deducir; porque si intentamos, por exemplo, representar e inspirar la lealtad o gratitud, sería muy impropio introducir en la acción a un lobo o a una zorra como personas principales, olvidándose del león o del perro que más propiamente simbolizan estas virtudes.

De aquí se sigue que al dibuxar las propiedades de estas personas no se debe tampoco invertir el orden, dándoles las que no le convienen, ni menos implicarlas en sus virtudes o vicios contrarios, sino guardar siempre las quatro calidades de *bondad*, *conveniencia*, *igualdad* y *semejanza* que distinguen a una persona de otra: de donde se infiere quan notable yerro cometen aquéllos que acomodan al león la perfidia, a la raposa la fortaleza, al lobo la humanidad, a la oveja la astucia y a otros muchos animales, por último, los revisten de otra naturaleza e inclinación muy contraria a la que tienen» (28).

Como vemos, hasta las cualidades positivas y negativas de los animales favorecían a España, los españoles o Fernando VII, a quien se identificaba con el León, el Cachorro de león, la Oveja o la Paloma, que huyendo de la perfidia de un Milano (Godoy) pide ayuda al Aguila (Napoleón), quien la traiciona (29).

En ese código tácito, Napoleón —Napoladrón le llaman otros escritos de la época— era también la Zorra:

Una Zorra, la más mala
de todas las de su clase,

(28) *Ibíd.* págs. XI-XIII.

(29) *El Aguila y la Paloma*. Sevilla, 1808.

porque hay sus más y sus menos
también en los animales:
Zorra de las más dañinas
más malignas y sagaces,
que las consejas nos cuenten,
ni las Fábulas relaten:
Zorra, ya lobo, ya oveja,
pues inventando disfraces,
no ha habido camaleón
que más colores mudase... (30).

O el Raposo:

De resultas de un caso lastimoso,
cierto infame Raposo,
que apenas se sabía que existiese,
consiguió que su voz se obedeciese
en un grande distrito... (31)

Otras veces el Lobo:

Un lobo muy astuto
y ambicioso de carne
en la orilla del Sena
trató de aposentarse... (32)

Godoy podía ser el Milano y también el Mayordomo de la casa en donde los amos confían plenamente en él:

Eranse, en cierta casa, quatro gatos,
muy diestros y excelentes cazadores,

(30) *El León y la Zorra. Fábula*. Sevilla, MDCCCXVIII (Es interesante al respecto el artículo de J. M. Fradejas Rueda «Comentarios a un mapa zoonímico», III Simposio de Lengua Española. Las Palmas de Gran Canaria, 1984).

(31) *Fábula original y del día El Raposo Usurpador*. Publicada anónima en dos hojas sueltas, resulta ser de Pisón y Vargas, que la incluirá más tarde entre las suyas.

(32) *Fábula. El Lobo y el Mastín*. Firmada con iniciales en un primer momento, la incluirá Valvidares con el número III de su colección.

de que se conservaban muchos datos;
mas, por grande rareza, sus Señores
no gustaban de ver tal cazería,
y usaban mil ardidés y rigores,
para impedirla siempre que la había

.....
El Mayordomo que (según entiendo)
estas ridiculeces inspiraba,
con extremo placer estaba viendo
cómo su plan extraño prosperaba... (33)

Evidentemente los ratones eran los franceses, que en otras fábulas son, en cambio, fieros lobos.

Es tiempo de concluir, aunque no está más que esbozado el tema. ¿Qué interés tiene el estudio de la fábula satírica de tema político?

El interés sociológico es grande. Desde el punto de vista literario tienen esas fábulas escaso valor poético y, ateniéndonos a lo que podríamos llamar preceptiva de la fábula, suponen una degeneración de lo que por ella entendemos.

Si admitimos, con más o menos matizaciones, que «en la esencia de la fábula ha de darse la conversión de una anécdota (hecho concreto, manifestación, comportamiento o manera de ser de uno o varios individuos de cualquier especie racional o irracional) en una categoría, y que del comportamiento de los protagonistas de la anécdota se deduzca una enseñanza» (34), podemos afirmar que esto no se da en las fábulas que estudiamos. La fábula de sátira política se desvía de la que le precede en puntos fundamentales:

Si aquélla tenía una finalidad moral, ésta la tiene de denuncia; si la atemporalidad de aquélla hacía que su moraleja, su enseñanza, fuera válida para cualquier hombre o colectividad de cualquier tiempo, la contemporaneidad de ésta se debe a que su autor no traspasa la frontera de

(33) *Muchos ratones contra quatro gatos. Fábula alegórica a los raros acontecimientos ocurridos entre España y Francia en el año 1808.* Escribíala D. Pancracio Pau de Fonsels.

(34) CASTRO ALONSO, C.A., *La fábula castellana en el siglo XIX.* (Tesis doctoral inédita) Valladolid, 1975. 2 vols.

las circunstancias presentes, y de ellas la hace derivar; en aquélla, el asunto, el motivo, era paradigmático; en ésta es anecdótico.

Finalmente, si en la fábula anterior los personajes —animales o plantas— eran prototipos de vicios y virtudes, en ésta, los vicios y virtudes que caracterizan a determinado animal identifican a determinada persona, concreta, conocida, que los posee, adquiriendo así cada animal un valor de epíteto.

En conclusión, estas fábulas conservan de la tradición fabulística anterior únicamente la «cáscara», lo más externo: la forma versificada y los personajes animales, que actúan necesariamente de acuerdo con la «psicología» que los caracteriza y que es la de la persona de carne y hueso que se oculta tras esta ficción literaria.



JOVELLANOS Y LA REFORMA DE LA ILUSTRACION

Ignacio Elizalde

Universidad de Deusto (Bilbao)

Pocos escritores, como escribe Del Río (1), que no sean los grandes clásicos de la Edad de Oro han merecido elogios más fervorosos que Jovellanos. Menéndez Pelayo, nunca recusable cuando se trata de encomiar obras o personas del siglo XVIII —dada la corta estima que profesaba al siglo de la Ilustración—, se refiere a Jovellanos, como «aquella alma heroica y hermosísima, quizá la más hermosa de la España moderna» (2).

En dos puntos coinciden cuantos juicios —todos favorables— pueden aducirse sobre Jovellanos: primero, en su condición de polígrafo; segundo, en destacar por encima de sus valores ideológicos y literarios su excepcional calidad humana, su carácter moral, su elevación de espíritu. Tal unanimidad desaparece, sin embargo, cuando se trata de enjuiciar su ideología, o sus tendencias literarias como mero escritor. Para sus defensores y para sus enemigos, dice Del Río, «se perdió de vista el rasgo más saliente: el eclecticismo de su obra, el esfuerzo verdaderamente

(1) Angel del Río, «Jovellanos», en *Historia General de las Literaturas Hispánicas*, dirigida por Guillermo Díaz-Plaja, IV, primera parte, Barcelona, 1956, p. 169.

(2) Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Ed. Nacional, Madrid, V, p. 348.

ejemplar por armonizar las corrientes contradictorias que influyeron en su pensamiento y formaron su sensibilidad» (3).

Jovellanos educador

Puede sorprender que en el comienzo de sus agudas páginas sobre el gran reformador, escribía Julián Marías (4) que Jovellanos «no ha tenido casi nunca buena prensa». Y da estas razones: «Porque no la ha tenido en España la medida, sino las dos tradiciones de desmesura y extremismo que han pretendido, alternativa o simultáneamente, identificarse con nuestra realidad histórica» (5). Quizá habría que decir que quien no ha tenido buena prensa entre nosotros no ha sido la personal, sino la posición ideológica y política de Jovellanos. Se admira a Jovellanos como la encarnación de un ideal que no queremos o somos incapaces de realizar. Entonces la mala prensa o el fracaso de Jovellanos es un problema de eficacia, como escribe Alborg (6). En su época, el hecho es evidente, sobre todo, en la última etapa de su vida. Durante los días de la Junta Central, situado entre los extremismos del tradicionalismo y la revolución, la mesurada voz de Jovellanos no logró hacerse oír. A lo largo de su prolongada actividad de reformador, su fracaso se explica por las mismas razones que esterilizaron toda la obra de la *Ilustración*.

Julián Marías dice de él que era uno de esos para quienes la realidad cuenta. Y resume con estas palabras que definen exactamente a Jovellanos: «Sólo le sobró una virtud: moderación; quiero decir que la tuvo inmoderadamente, con exceso...» (7). En esta moderación se encuentra la raíz de todas sus ideas políticas y reformistas. Jovellanos entendió siempre la política y la reforma como un camino de mejoras parciales que fueran produciendo poco a poco la transformación que anhelaba para su país. Su vida entera y todos sus escritos son una permanente ilustración de esta actitud.

(3) «Introducción» a su ed. *Jovellanos. Obras escogidas*, I, Clásicos Castellanos, Madrid, 1935, p. 10.

(4) «Jovellanos: concordia y discordia de España», en *Los españoles*, Madrid, 1963, p. 23.

(5) *Op. Cit.* p. 24.

(6) *Historia de la literatura española*, III, Gredos, Madrid, 1972, p. 786.

(7) *Op. cit.* p. 30.

Pocos textos tan explícitos como su famosa carta al cónsul inglés Jardine, del 3 de julio de 1794, que es todo un programa de serenidad, de moderación y concordia.

...Dirá ud. que estos remedios son lentos. Así es: pero no hay otros... Lo he dicho ya; jamás concurriré a sacrificar la generación presente para mejorar las futuras. Ud. aprueba el espíritu de rebelión; yo no: lo desapruebo abiertamente... Creo que una nación que se ilustra puede hacer grandes reformas sin sangre, y creo que para ilustrarse tampoco sea necesaria la rebelión... El progreso supone una escala graduada, y el paso será señalado por el orden de sus eslabones... (8).

Quince años más tarde, el 22 de mayo de 1800, en carta a su amigo lord Holland, repite idénticas ideas:

Nadie más inclinado a restaurar y afirmar y mejorar; nadie más tímido en renovar y alterar... Creo que cada nación tiene su carácter; que este es el resultado de sus antiguas instituciones... que otros tiempos no piden precisamente otras instituciones, sino una modificación de las antiguas; que lo que importa es perfeccionar la educación y mejorar la instrucción pública; con ella no habrá preocupación que no caiga, error que no desaparezca, mejora que no se facilite (9).

Estas últimas palabras se refieren a lo que tuvo siempre Jovellanos por llave mágica de la reforma: la educación sobre la cual vuelve una y otra vez en todos sus escritos con tenacidad casi obsesiva. Jovellanos no sólo se propone a la reforma de la educación y la enseñanza, sino servirse de ella como instrumento de la transformación social. Para Jovellanos en la ignorancia está el origen de todos los males: si el labrador cultiva mal la tierra, si hay tierras sin labrar, si existen pueblos sin alegría ni felicidad es porque allí domina la pereza «y la ignorancia se regala»; si la nobleza se degrada en un achulamiento pueblerino y mantiene a la vez distinciones sociales que avergüenzan al reformador, es tam-

(8) Ed. Necedal, B.A.E., L, p. 366.

(9) Ed. Artola, B.A.E., LXXXVI, p. 377.

bién porque la ignorancia mantiene absurdas preocupaciones; si España está abatida es porque la ignorancia triunfa en todas partes.

Este mismo principio lo aplica a todas sus actividades y orienta su concepto de literatura, hasta en aquellos géneros que pueden parecer más ajenos a los propósitos de educación. Ya en su juventud aconseja a los poetas de Salamanca que den un fin útil a sus poemas; pide a sus amigos que hagan del teatro escuela de buenas costumbres, y exige un fin moral a la novela para que no se convierta en lectura peligrosa.

La poesía que hasta el siglo XVII estuvo regida por un principio artístico, recibe ahora la infusión del espíritu científico y de reforma. Jovellanos, como los hombres ilustrados, propugna una estética al servicio de los ideales reformistas de la época. Reclaman sin cansarse la cultura práctica, puesto que todo lo que tiene un bien utilitario servirá para bien del pueblo. El siglo comienza con una filosofía que aspira a un cambio total en la estructura de la sociedad, con métodos que le son propios. Esta filosofía, como escribe M. Iris Zavala (10), con todas las medidas prácticas que propone (reforma agraria y de la enseñanza, libertad de comercio, etc.) refleja un cambio social acusado y definido: el resurgimiento de la burguesía, que había quedado truncada desde la época de los Reyes Católicos. Los ideales que va esbozando esta minoría, entre ella Jovellanos, son ideales burgueses, reformas sociales. La literatura propone y refleja estos mismos ideales.

Sabemos que su empresa más querida fue un centro de enseñanza, el *Instituto de Gijón*, y que en los días de la Junta Central prefirió a cualquier otro puesto la presidencia de la Junta de Instrucción Pública «por el íntimo convencimiento que siempre estuvo grabado en mi espíritu de que la buena instrucción pública es el primer manantial de la felicidad de las naciones y que de él sólo se derivan las demás fuentes de prosperidad» (11).

En esta sostenida actitud se muestra Jovellanos plenamente arraigado en el espíritu del siglo XVIII con su ansia de reforma y su fe en el progreso y en la ilimitada capacidad del hombre para mejorar (12). Y

(10) M. Iris Zavala, «Jovellanos y la poesía burguesa», en F. Rico, *Historia crítica de la literatura española*, IV, Ed. Crítica, Barcelona, 1983, p. 392.

(11) Citado por Luis Sánchez Agesta, *El pensamiento político del despotismo ilustrado*, Madrid, 1935, p. 197.

(12) Esta fe en el progreso y en la capacidad humana de mejora no nos debe hacer pen-

todo ello por el camino de la educación y de las etapas graduales, sin saltos ni revoluciones. La posición teórica de Jovellanos frente a los temas capitales, escribe Alborg (13), como la Inquisición, los abusos de la Iglesia, la reforma agraria, los gremios, la existencia de la clase noble, abunda en soluciones de inequívoco radicalismo. Sin embargo, su actitud política práctica se caracteriza siempre por ese deseo de reforma gradual y que tuvo sus más difíciles momentos en los días de la Junta Central. Como es sabido fueron los excesos de la Revolución Francesa los que frenaron en gran medida la política reformadora de nuestro país e hicieron dar marcha atrás a muchos de sus hombres más señalados. Pero es preciso advertir que el caso de Jovellanos es bien distinto de la nueva posición reaccionaria del asustado Floridablanca. Sánchez Agesta se pregunta cómo pudo Jovellanos conciliar la fidelidad de las ideas del siglo y el temor a sus consecuencias. De una parte, dice, porque discernió en las ideas de la Revolución Francesa, junto a ciertos principios legítimos que habían sido exagerados también por el frenesí de los revolucionarios, un núcleo de principios espúreos a los que había que atribuir sus desmanes, y en cabeza de ellos aquel que denuncia como símbolo de la moderna *sofistería*: «la igualdad de todos los hombres». En segundo lugar, prosigue Sánchez Agesta, condenó el medio por el que habían querido llevar a la práctica aquellas ideas; «no era la revolución democrática y su cirugía sangrienta, sino la reforma autoritaria y la pedagogía social, quienes debían y podían darles vida» (14).

Para llevar a cabo la transformación político-social apetecida había que comenzar por la educación del pueblo con el fin de que éste usara de su libertad debidamente, «porque siendo tan peligroso el abuso como provechoso el buen uso de la libertad —escribió en su *Memoria en defensa de la Junta Central*— y siendo mayor aquel peligro en sus principios, cuando no sólo la malicia, sino también la temeridad, la ligereza, la instrucción superficial y la ignorancia, hacen que el primer uso de ella decline hacia la licencia y corra desenfrenadamente por ella, la sana ra-

sar en un Jovellanos utópico, creyente en teorías abstractas e irrealizables. Su sentido práctico de las cosas hallaba el límite justo y moderaba vanas ilusiones.

(13) *Op. cit.* p. 791.

(14) L. Sánchez Agesta, *El pensamiento político del despotismo ilustrado*, p. 209.

zón y la sana política aconsejaban que no se anticipase ese peligro» (15).

La reforma de la Ilustración

En su *Elogio a Carlos III*, tras cantar las providencias de carácter económico que se debieron a su reinado, Jovellanos corona su alabanza atribuyendo, precisamente al Rey, la empresa reformadora radical de dar resuelto paso a la *Ilustración*.

Determinado este piadoso Soberano a dar entrada a la luz en sus dominios, empieza removiéndolos los estorbos que podían tener sus progresos. Este fue su primer cuidado. La ignorancia defiende todavía sus trincheras, pero Carlos acabará por derribarlas (16).

Aquí hay una notable diferencia con el naturalismo triunfalista de J.J. Rousseau. Para Jovellanos, «el hombre... nace ignorante y débil. Sin luces, sin fuerzas, no sabe dónde dirigir sus deseos, necesita que su razón estudie la Naturaleza y críe las ciencias que la tienen por objeto» (17).

En este mismo *Elogio*, hace Jovellanos una completa revisión de esa lucha por las luces llevada a cabo por el Rey. Comenzando por la reforma de la enseñanza en las universidades, en cuyo campo frente al viejo aristotelismo y sus estériles partidos —escotistas, suarecianos, tomistas—, perdidos en inútiles sutilezas de espaldas al espíritu del tiempo, Carlos da «entrada en nuestras aulas a la libertad de filosofar... empieza a restablecer el imperio de la razón» —de la razón físico-matemática del tiempo— en todo tipo de enseñanza: desde la teología a la jurisprudencia.

Pero, además, subraya Jovellanos que junto a esa reforma filosófica fundamental, está en primerísimo plano la introducción de lo que reiteradamente llamará «las ciencias útiles». El Rey, dice, «conoce que hay otras verdades menos sublimes... pero de las cuales pende inmediatamente la prosperidad de los pueblos» (18). Carlos promueve la enseñanza de las ciencias exactas, materia cada vez más importante para Jove-

(15) *Op. cit.* p. 232.

(16) *Elogio de Carlos III*, leído en la *Real Sociedad Económica de Madrid*, el día 8 de noviembre de 1788, BAE, t. 46, p. 313.

(17) *Op. cit.* p. 314.

(18) *Ibidem*

llanos, en la que «la fuerza de la demostración sucede a la sutileza del silogismo»: la física, la química, la mineralogía y la metalurgia, la historia natural, la botánica...; y, para la recta aplicación de todos estos conocimientos de la «felicidad del país», una nueva ciencia: la economía civil y con ella el instrumento adecuado para investigarla, promoverla y emitir los asesoramientos correspondientes: *Las Sociedades Económicas de Amigos del País*, nacidas del celo ejemplar del que, para él, es el primer economista del siglo, el conde de Campomanes (19).

Es curioso notar que ése, que es ahora su gran tema como ilustrado: la introducción de las *ciencias útiles* y que lo continuará en Asturias con el experimento del *Real Instituto Asturiano*, le hace relegar como a segundo término el de la educación básica, que verdaderamente era la primera piedra para mover hacia las luces aquella enorme masa de analfabetos que constituía el pueblo. Aunque, por supuesto, «toda educación tiene un fin primario que es hacer a los hombres buenos y robustos» (20). Sólo alguna vez se ocupa de aquella otra educación específicamente básica y elemental, por ejemplo, en ese *Discurso sobre los medios de promover la felicidad del Principado de Asturias*. Aquí, sólo después de atacar a fondo lo que para él se presenta como operación principal, la implantación de las *ciencias útiles* se ocupa también de la necesidad de lo que llama «la educación popular»: «escuelas patrióticas y otros establecimientos pertenecientes a la enseñanza del pueblo».

A ese pueblo, en cambio, al que sólo tan en segundo grado llegarán las luces, se le trata también de educar, con un tono lleno de paternalismo, en el campo de sus propias costumbres. Se fomenta, por ejemplo, sus diversiones populares, como los «inocentes» y a la vez piadosos divertimentos de sus romerías tradicionales, cantadas con minuciosa fruición, en la carta 8ª a Ponz (21), que puede muy bien tomarse como un antecedente directo de su posterior *Memoria para el arreglo de la policía de espectáculos y diversiones públicas y sobre su origen en España*. Por otro lado, se fustigan diversiones que no se consideren educativas, como las tonadillas, con aquella prohibición de Jovellanos, alcade de Casa y Corte, que recayó sobre el teatro de la Cruz, en 1779; o la clara enemiga

(19) *Op. cit.* p. 316.

(20) Vide su inconcluso borrador de hacia 1787 de unos *Diálogos sobre el trabajo del hombre y el origen del lujo*, BAE, 87, p. 150.

(21) *Cartas a don Antonio Ponz*, BAE, 50, p. 300.

que padeció la fiesta de los toros y de cierto tipo de teatro por parte de los ilustrados y del propio Jovellanos. Sin contar con la pretensión de extender esa acción educativa hacia el terreno de determinadas manifestaciones religiosas en cuanto se trataba de costumbres que se reputaban como residuos supersticiosos y perjudiciales para el puritano entendimiento de la religión imbuido en Jovellanos por sus simpatías jan-senizantes.

De ahí que el ritmo de la reforma ilustrada, consecuentemente con las características de ese capital instrumento para llevarla a cabo que es la educación, no puede ser para él revolucionario, sino que, al contrario, tiene que ser necesariamente evolutivo. Se trata de una reforma, no de una revolución. Lo cual no afecta a las formas políticas, al sistema de gobierno monárquico y al aparato del despotismo ilustrado que, como veremos, es la única posibilidad de acometer esa reforma, sino a las estructuras socioeconómicas hondamente arraigadas.

Por eso ya desde los comienzos de esa década, y antes de que se produjeran las primeras sacudidas de la Revolución Francesa, que tan considerable impacto retardatario produjeron en España en buena parte de la minoría dirigente y en todo el país, Jovellanos no se cansa de repetir que lo que España necesita no es una revolución, sino una reforma evolutiva de ritmo pausado y posibilista. Lo que hizo la Revolución fue, de momento, dar ocasión a que las fuerzas inmovilistas y reaccionarias del país echaran por tierra, con la falsa acusación de revolucionaria, toda la empresa reformista de nuestra malograda *Ilustración*.

La operación reformista evolutiva tiene como primer estadio de su gran palanca educativa el conocimiento previo y científico sobre la realidad en la que se ha de operar. De ahí la promoción en gran escala del «viaje ilustrado», sobre cuya utilidad y propósito didáctico se explica claramente el propio Jovellanos, por ejemplo, en el comienzo de su carta 3ª a don Antonio Ponz (22). Desde la *clase* de agricultura al enfrentarse con el gran tema de la reforma agraria, declara también que lo primero que hay que hacer es «Descubrir las verdaderas causas del atraso de nuestra agricultura; hallar los medios más convenientes para restablecerla;

(22) *Cartas a don Antonio Ponz*, BAE, 50, p. 280 Sobre este carácter didáctico y preparatorio de la gran reforma, véase el libro de Gaspar Gómez de la Serna, *Los viajeros de la Ilustración*, Madrid, Alianza Editorial, 197-.

conciliar la libertad, sin la cual nada prospera, con las leyes, cuya intervención hacían necesaria los abusos» (23).

Con la libertad de circulación de las luces —lo que ahora llamaríamos libertad de prensa— le ocurre otro tanto. Le vemos, en efecto, que informa favorablemente el proyecto de la *Sociedad Matritense* de crear una *Gaceta Económica*, semanal o quincenal. Pero no deja de advertir las dificultades de todo orden que la empresa representa: de carácter intelectual, para encontrar a las personas capaces de llevarla a cabo y también el material solvente preciso. Y, sobre todo, se cura en salud frente al principal estorbo que prevé: el control inquisitorial, declarando abiertamente que, si el empeño seguía adelante, «habría que eximir a esta *Gaceta* de toda censura», quedando sólo sometida a la revisión del Estado mismo que, acaso, podría confiar este cuidado a un censor de la propia *Sociedad* (24).

Precisamente, en este campo, tan sensible políticamente, tenemos un claro ejemplo de cómo la reforma emprendida por el equipo ilustrado, a contra corriente de la base socio-económica más poderosa del país, empleaba instrumentos directos e indirectos, de cara a la formación de una nueva opinión pública. Y de cómo el ritmo en el empleo de esos instrumentos no sólo era lento, sino a veces entrecortado a consecuencia de las reacciones de los poderes no oficiales del país. Así ocurrió con los periódicos ilustrados de esta década: *El Censor*, *El Apologista Universal*, *El Corresponsal del Censor*, y hasta con el *Correo de Madrid*.

El ritmo de la reforma es, pues, evolutivo, lento y muchas veces ha de emprenderse con medidas tímidas o escalonadas, como el propio Jovellanos indica cuando se trata de abolir los mayorazgos. «¡Dios le libre a usted —añade generalizando— de los extremos en materias de reformas!» (25).

Y, en fin, al defender brillantemente su tesis capital de la libertad de la industria, declara sin ambages que hay que establecer una serie de «reglas y precauciones que se deben tomar para que la misma libertad

(23) Dictamen de la clase de agricultura de la *Sociedad Económica Matritense* para evacuar un Informe por el Consejo Real sobre la causa de la decadencia de estos Cuerpos, BAE, 50, p. 57.

(24) Informe a la *Sociedad Matritense* sobre la creación de una «*Gaceta Económica*». 1786.

(25) Cartas a don Antonio Ponz, BAE, 50, p. 291.

no se oponga ni al buen orden civil, ni al fomento de la industria, ni a la seguridad del público» (26).

Claro es que, junto a las causas intrínsecas que, desde el propio centro del pensamiento político jovellanista, imponían la evolución frente a la revolución, había además de prudencia política, cierto temor al choque personal contra esos *estorbos vivos* que aún señoreaban económica y socialmente la vida española, sólo contenidos por la autoridad del Rey. Así en este mismo importantísimo texto que estamos comentando, Jovellanos termina con estas palabras reveladoras de ese temor, que también podría registrarse, por ejemplo, cuando en el *Elogio de Carlos III*, defiende en distintas ocasiones la función de las *Sociedades Económicas de Amigos del País*:

Puede ser que a pesar de tantas precauciones habrá tal vez algunos que nos censuren porque abrazamos en este punto la causa de la libertad; pero cuando se trata de hacer el bien es preciso menospreciar tales murmuraciones... Puedo protestar que sólo el deseo del bien ha movido mi pluma en este Informe, y no el amor de la novedad (27).

Y ciertamente que estaba justificado este temor porque, en cuanto pudieran, las fuerzas inmovilistas del país incluirían entre los *novatores* a Jovellanos y, a la primera oportunidad, lo arrojarían por la borda.

Pero todavía no era ese tiempo. Todavía la reforma social estaba firmemente en manos de la minoría ilustrada que formaba el equipo dirigente. Y, sobre todo, ese equipo estaba amparado y, más aún, encabezado por el Rey.

Cuando esté a punto de acabar esta década, y con ella la vida de Carlos III, Jovellanos, al hacer su *Elogio*, no dejará de señalar el papel fundamental desempeñado por el Rey, sin el cual nada hubiera sido posible. Era ciertamente real la nueva dirección que la dinastía borbónica había marcado, desde sus ensangrentados y azarosos comienzos, a la triste herencia de Carlos II. En el mencionado *Elogio*, Jovellanos no deja de anotar además de todos los progresos realizados bajo el reinado de aquel

(26) *Informe dado a la Junta de Comercio y Moneda sobre el libre ejercicio de las artes*, 1785. BAE, 50, p. 35.

(27) *Ibidem*, p. 45.

monarca, la personal intervención del Rey en ellos, con su autoridad ilimitada y todo el prestigio de que entonces estaba rodeada la figura del monarca, lo mismo ante el pueblo que ante los grandes.

Toda la obra del equipo dirigente se movía bajo esa noble sombra protectora, de acuerdo con unos mismos principios que, desde la forma política del *despotismo ilustrado*, iban promoviendo, poco a poco, los cambios de la estructura socio-económica del país y, con ellos los caminos de la libertad que habrían que cuajar, en su día, en una nueva *Constitución* española. «¿Quién dudará —dice, por ejemplo, en 1781 al dirigirse a la *Sociedad Económica de Asturias*— de la protección que ese mismo Gobierno les concede, bajo los auspicios de un monarca que las ha creado (a las *Sociedades Económicas*), que es el padre de sus pueblos y el primer amigo de todas las provincias?» (28).

Inmediatamente detrás del Rey está —entremezclada en parte con el equipo dirigente— la nobleza, que es otro elemento constitucional de primera magnitud, aunque imperfecto y necesitado de reforma. Hay que dejar bien claro lo que representaba en esta década para el escritor asturiano ese elemento constitucional, al que él mismo pertenecía. Este es uno de los temas que más hay que ver bien desde dentro de su época, de su condición y de su propio pensamiento. Y no confundir lo que se supone que puede tener de crítica de la sociedad estamental y, por tanto, de la nobleza en sí misma, con lo que tiene de reproche de que esa nobleza no llegue, efectivamente, a cumplir su misión dentro de esa sociedad estamental.

Hay aquí, sin duda, una evolución en el pensamiento jovellanista de esta época, que se debate entre su propia condición de noble asturiano y su idea realista de la constitución española, de una parte, y su formación filosófica general y el desencanto que le produce tanto la degradación de no escasa porción de ese estamento dirigente, como la obstrucción que otra parte del mismo ofrece a las reformas contrarias a sus intereses, con su inmovilismo y falsa oposición.

Por eso distingue tres clases de nobles: los ricos; los que no lo son, «pero siguieron alguna de las carreras abiertas a la nobleza» y con ello sirven al Estado; y la «nobleza pobre y desidiosa que... se deja arrebatar los empleos que debiera ocupar». Su dictamen es claro:

(28) *Discurso dirigido a la R. Sociedad de Amigos del País de Asturias sobre los medios de promover la felicidad del Principado*, 1781, BAE, 50, p 452.

Sea noble enhorabuena el que, habiendo heredado de sus mayores, con el esplendor de su linaje, los bienes de fortuna necesarios para conservarles, ha sabido aumentar uno y otro por su aplicación y sus virtudes. Séalo el que, habiendo nacido de familia ilustre, pero pobre, ha sabido con sus estudios y sus servicios obligar al Estado a que se encargue de su subsistencia y la de su familia; perezcan de necesidad y de miseria los que, habiendo disipado la herencia de sus padres, o no sabiendo sacudir su desidia, quieren mantener todavía su esplendor, rodeados por todas partes de miseria (29).

Por último, en el cuadro de esa minoría dirigente encargada de la reforma, compuesta por aristócratas ilustrados que son dignos de su alcurnia, por sabios, magistrados, por educadores, hombres y mujeres que, exaltada la dignidad del trabajo, se incorporan a él, resalta Jovellanos en múltiples ocasiones, el papel fundamental de las *Sociedades Económicas de Amigos del País*, como focos de enseñanza de la nueva economía civil que orienta y secunda a la vez la tarea del Gobierno. *Sociedades* que no sólo deben trabajar sin autoridad (quiere decir sin poder de coacción), ni auxilios; sino trabajar y ganarse la confianza de la gente (30) y que, además, lo tienen que hacer a contracorriente «de ciertos espíritus detractores» (31) y del propio desaliento que, más de una vez, cunde en sus filas y que Jovellanos no deja de denunciar enérgicamente ante la *Sociedad* misma, cuando tiene ocasión (32).

(29) *Discurso para ilustrar la materia de un Informe pedido por el Real y Supremo Consejo de Castilla a la Sociedad Económica de Madrid, sobre el establecimiento de un Montepío para los Nobles de la Corte*. Dado en 12 de marzo de 1784, BAE, 50, p. 19.

(30) *Discurso de la R. Sociedad de Asturias sobre los medios de promover la felicidad del Principado* BAE, 50, p. 452.

(31) *Discurso pronunciado ante la Sociedad Económica de Madrid*, 24 de diciembre de 1784, BAE, 50, p. 29.

(32) *Discurso con motivo de tomar posesión del cargo de director de la Sociedad Patriótica de Madrid*, 18 de diciembre de 1784, BAE, 50, p. 454.

«¿CLANDESTINO E ILUSTRADO?»

Juan A. Ríos Carratalá
Universidad de Alicante

La Ilustración, como ámbito cultural, es un ente abstracto lo suficientemente amplio como para admitir realidades muy diferentes (1). En el plano de las ideologías esta pluralidad resulta evidente, pero no lo es menos en el de los sujetos, los protagonistas, que encarnan la dialéctica de la propia Ilustración. A pesar de ello, podemos elaborar unos modelos vitales más o menos cercanos a lo que sería el prototipo del hombre ilustrado. Modelos derivados de la reflexión teórica realizada por los mismos autores, o modelos elaborados por nosotros a partir de las biografías reales, históricas, de los protagonistas de la Ilustración. Esta segunda posibilidad es mucho más conflictiva y su resultado siempre sería dudoso a causa de la parcialidad de nuestros conocimientos. Por lo tanto, y teniendo presente la confrontación realidad-teoría, considero más práctico acogerse a los modelos teóricos que se delinearon como desideratum de todo hombre que compartiera el espíritu ilustrado de su época. No olvidemos que el deseable modelo a imitar es una proyección, directa o indirecta, de la realidad personal e histórica de aquellos individuos.

Dentro de estos modelos cosmopolitas por naturaleza pero con matices nacionales, el más destacado y conocido en el contexto español es el «hombre de bien», caracterizado de forma casi definitiva a través de la obra de José Cadalso. Para el gaditano, el «hombre de bien» es un modelo a imitar y difundir entre las minorías ilustradas. Su caracterización

(1) Véase François LOPEZ, «Aspectos específicos de la Ilustración española», *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo*, I, Oviedo, CES XVIII, 1981, pp. 23-39.

se limita, como es lógico, a los rasgos más elevados y universales, los que reflejan los principios básicos que un ilustrado ha de mantener por encima de toda circunstancia concreta (2). Pero esos mismos principios implican un acercamiento crítico, y en consecuencia conflictivo, del individuo a su propia realidad histórica. A pesar de que el «hombre de bien» evita el enfrentamiento —u la confrontación directa—, su racionalismo, integridad, honradez, independencia y criticismo suponen un desafío abierto aún cuando todo ello estuviera presidido por la búsqueda de la moderación y el justo medio. El «hombre de bien» se puede convertir, muy a pesar suyo, en un clandestino, en un sujeto rechazado y combatido por quienes atacan sus principios sin compartir la mutua comprensión y la tolerancia que él considera como la base de toda la felicidad social alcanzable. Ante esa posibilidad, que fue una realidad relativamente frecuente, José Cadalso indica la necesidad de sufrir con dignidad y honor las desgracias acarreadas por la independencia de criterio propia del «hombre de bien». Ante ello, una cuestión que cabe plantearse es si esta actitud estoica salvo en la negativa al aislamiento, propia de una élite, resulta compatible con el concepto de clandestinidad.

Lógicamente, la clandestinidad no es algo deseable salvo en muy peculiares circunstancias. Representa una situación impuesta contra la voluntad de un sujeto que no desea utilizar los cauces de lo secreto o lo oculto para manifestarse o actuar. Por lo tanto, el clandestino debe tener la intención constante de dejar de serlo. Mientras su deseo se convierte en realidad puede mantener una actitud digna, pero no estoica en la medida que limitaría su búsqueda de cauces para romper con su situación de clandestinidad y, en consecuencia, la búsqueda de un nuevo status que normalmente sólo es posible encontrar en una situación global diferente. El clandestino, el que asume conscientemente todas las consecuencias de esta situación, no busca el perfeccionamiento de un modelo social, económico, político, cultural..., que de hecho se niega a reconocerle, sino el alumbramiento de un nuevo modelo donde él tenga su propio y legítimo puesto. Esta lógica actitud de transformación, cambio e incluso revolución del clandestino choca con la del «hombre de

(2) No pretendo establecer una equiparación entre el hombre ilustrado y el hombre de bien, pues son conceptos que pertenecen a ámbitos distintos. No obstante, existe una profunda interrelación e incluso una identificación en los aspectos esenciales que los convierte en equiparables a no pocos efectos prácticos.

bien». Este último busca ante todo la armonía mediante el perfeccionamiento de los elementos que configuran su realidad histórica, pero esa misma armonía implica la aceptación de una realidad a mejorar, no a cambiar. Por ello, es posible que en un momento determinado el «hombre de bien» sufra rechazos y adversidades, pero considera que es una situación pasajera que —gracias a su digna actitud estoica— conseguirá superar sin poner en cuestión el sistema que la origina. El propio José Cadalso comprobó que su independencia de criterio impidió la publicación en vida de las *Cartas Marruecas*, sin que ello le llevara a buscar o desear una libertad de expresión propia de un sistema que dejaría de considerar su obra como clandestina o impropio. Jovellanos —para muchos el prototipo del ilustrado español y, en buena medida, del «hombre de bien»— sufrió la persecución y la cárcel sin que ello le motivara para la búsqueda de un nuevo sistema político; limitándose a considerar su suerte como fruto de la degradación o de la falta de perfeccionamiento de un sistema que él aceptaba en sus grandes términos. José Cadalso y Jovellanos sufrieron situaciones de clandestinidad a causa de su «hombría de bien», pero nunca actuaron o pensaron como sujetos clandestinos.

El «hombre de bien» no ignora la posibilidad de verse en una situación de clandestinidad; es consciente de los peligros que le rodean, trata de evitarlos normalmente mediante la moderación —eufemismo de lo que en realidad es autocensura—, pero sabe que a veces puede no ser suficiente. Lo que nunca hace el «hombre de bien» es asumir lo que representa ser un clandestino, con lo que ello supone de rechazo de un sistema que no le admite. Por lo tanto, considero indispensable establecer esta matización a la hora de hablar de clandestinidad en el siglo XVIII español. Nuestro pensamiento ilustrado, teniendo como tal el conjunto de las aportaciones ideológicas que se encuadran en el ámbito cultural de la Ilustración, sufrió situaciones de clandestinidad, pero no fue un pensamiento clandestino con todo lo que ello conlleva. Si aceptamos que el «hombre de bien», en tanto que modelo deseable para un ilustrado, es un reformista y no un revolucionario, consiguientemente debemos rechazar la utilización indiscriminada del término «clandestinidad» en relación con sus actuaciones e ideas.

Sin embargo, a lo largo del siglo XVIII encontramos una publicística que asume su condición de clandestinidad. Tal condición es consus-

tancial con la intención de unos textos que intentan, básicamente, cambiar el poder político en ocasiones o, con más frecuencia, que el mismo cambie de manos. Pero, en ambos casos, supone el rechazo de un sistema o de unos sujetos que arrinconan a los anónimos autores en la clandestinidad. Los magníficos estudios de Teófanés Egido (3) han demostrado que la mayor parte de esta publicística tiene un sentido opuesto a las reformas políticas y sociales auspiciadas en buena medida por la cultura ilustrada. Debajo de muchos de tales textos se sitúa el llamado Partido Español, expresión política de quienes se oponían a las reformas que —con las debidas matizaciones— denominaremos ilustradas. Por ello, es lógico que los «hombres de bien», los individuos que fueron dando un sustento real a este modelo vital y filosófico, se mostraron ajenos a dicha publicística. Pero no solamente por su orientación ideológica o política —poco significativa en relación con un modelo no determinado en tal sentido—, sino también por los métodos, canales y destinatarios de esta misma publicística.

Teófanés Egido subraya las siguientes características del material libelístico, panfletario y satírico que él examina: A) La fugacidad: letrillas, octavas, pasquines..., frente a los tratados, discursos y proyectos ilustrados. B) Producción de tono menor: no afrontan un tema en términos globales como lo haría un ilustrado, sino en sus aspectos concretos, parciales y personales. C) El matiz personal: frente al debate no personalizado propio de un ilustrado, esta publicística tiene como objeto directo las personas, a las que se intenta denigrar de manera sistemática e irrazonable mediante un ataque violento y despiadado. Estos métodos, radicalmente rechazables para un «hombre de bien», encuentran su cauce normal en unos géneros que por su carácter vulgar le son igualmente rechazables. El modelo delineado por José Cadalso forma parte de una élite para la que los cauces propios de una literatura de cordel constituyen una realidad despreciable. Y los desprecia porque el «hombre de bien» no trata de influir sobre los sectores populares o mayoritarios, si-

- (3) Véase del citado autor *Opinión pública y oposición al poder en la España del siglo XVIII (1713-1759)*, Universidad de Valladolid, 1971, y *Sátiras políticas de la España Moderna*, Madrid, Alianza Ed., 1973, fundamentalmente. Véase también José Cebrián García, *La sátira política en 1729*, Jerez, Centro de Estudios Jerezanos, 1983; Iris M. Zavala, *Clandestinidad y libertinaje erudito en los albores del siglo XVIII*, Barcelona, Ariel, 1978 y María Teresa Pérez Picazo, *La publicística española de la Guerra de Sucesión*, Madrid, C.S.I.C., 1966, 2 vols.

no sobre la misma élite a la que él pertenece, la única capaz de encauzar a la sociedad a su perfeccionamiento. Por lo tanto, el «hombre de bien», aquel que busca mediante la moderación la mejora general en un clima de armonía, rechazaría esta literatura clandestina, más que por sus ideas, por su propia naturaleza.

Se me podrá objetar que no toda la literatura clandestina se reduce a libelos, sátiras o pasquines y que los mismos Jovellanos o José Cadalso se formaron en contacto con obras cultas, frecuentemente extranjeras, prohibidas o clandestinas. Ahora bien, de nuevo observamos una situación impuesta ante la que no se manifiesta un radical rechazo. Lejos de defender una auténtica libertad de expresión y circulación de ideas, los citados autores defendían su derecho a consultar tales obras que, sin embargo, deberían seguir siendo clandestinas para los que no pertenecieran a su élite. Según su propia mentalidad, ellos no cometían un acto clandestino y, por supuesto, no pugnaban por un sistema diferente en el que la consulta de tales libros jamás fuera clandestina. Optan por la mejora, el perfeccionamiento, de un sistema que les permite este «privilegio» —que revertiría indirectamente en la sociedad—, y no por la transformación del mismo que implicaría una previa conciencia de realizar un acto clandestino.

También se me podrá objetar que, a pesar de que el modelo del «hombre de bien» rechazara los métodos propios de la publicística del siglo XVIII —y de cualquier época—, los sujetos reales —Jovellanos o José Cadalso siguiendo con el mismo ejemplo— no fueron consecuentes en este sentido. De hecho, el gaditano satirizó a sujetos reales hasta el punto de ganarse un destierro en Zaragoza, y el santo laico que a menudo parece ser Jovellanos utilizó recursos, métodos y cauces bastante vulgares para atacar, por ejemplo, a Vicente García de la Huerta y Juan Pablo Forner (4). Aparte de la lógica distancia entre la realidad y lo que es tan sólo un modelo a imitar, no hay que olvidar que en ambos casos actúan más como individuos que como ilustrados. El «hombre de bien» trata de subordinar el primero al segundo, de controlar al máximo el genio individual consciente de que éste se encuentra presidido por pasiones e intereses capaces de dificultar la armonía general, la subordinación del yo al interés general. Pero ello no es siempre posible en la realidad

(4) Véase mi artículo «Jovellanos ante Vicente García de la Huerta», *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, n° 114 (enero-abril, 1985), pp. 335-344.

y los individuos Jovellanos y José Cadalso, en la medida que dejan de ser «hombres de bien», escriben anónimos textos con características y cauces propios de la clandestinidad. De hecho son anónimos por razones lógicas, por imposición, pero dudamos que los reivindicaran como tales, que los consideraran como algo propio y reivindicable.

Por otra parte, estos textos satíricos y clandestinos que circulaban en copias manuscritas o que se difundían oralmente servían para denigrar a las personas mediante la caricatura grotesca, pero nunca para una verdadera transmisión ideológica ni, por supuesto, para un análisis racional y equilibrado. Algunos ilustrados los utilizaron para sus rencillas personales, jamás para fundamentar y propagar el pensamiento ilustrado. Este requería un nivel y una profundidad incompatibles con unos textos fugaces que giraban en torno a pasiones y acusaciones primarias y repetidas machaconamente. La literatura clandestina estudiada por Teófanés Egido y otros es tan sólo un arma de combate que intenta manipular la opinión pública, nunca un vehículo de análisis como el que requería la Ilustración. Por ello, considero improcedente la confusión a la hora de trazar las bases de la Ilustración entre textos accidentalmente clandestinos y textos pensados y redactados clandestinamente. Los primeros sí contribuyeron a la misma y ahí está, por ejemplo, la influencia ejercida por numerosas obras foráneas. Pero los segundos, si guardan alguna relación con la configuración del pensamiento ilustrado, se circunscribe a los aspectos más superficiales de una dialéctica cultural que a menudo queda reducida a un mero enfrentamiento personal.

La armonía a la que constantemente aspira el «hombre de bien» supone una voluntad de integración a todos los niveles. No hay en él un rechazo a las realidades heterogéneas o a las diferencias entre los distintos elementos que integran la sociedad. Sin embargo, se ignora o rechaza lo marginal. Las razones de esta actitud son varias, pero fundamentalmente hay que relacionarlas con un individuo, con un modelo, que todavía cree en la validez de un sistema social perfectible mediante el mutuo acuerdo y sin ningún tipo ruptura. Desde esta perspectiva, el «hombre de bien» no podría comprender la actitud de quien actuara clandestinamente, de quien no utilizara unos cauces previamente establecidos. Admite la posibilidad de que dichos cauces no tengan la fluidez debida, de que el individuo choque con la indiferencia de su sociedad o que ésta sea insensible. El Nuño de las *Cartas Marruecas* nos lo recuerda a menu-

do. Pero ante esta situación cabe un cierto escepticismo y, sobre todo, el fortalecimiento de la «hombría de bien», nunca la marginación o el paso a una situación de clandestinidad que tratara de encontrar nuevos cauces. El «hombre de bien» no admite lo secreto, lo oculto, la conspiración, porque ello le llevaría a negar su propia identidad y admitir la imposibilidad real de un modelo ideal, de un desiderátum, que José Cadalso y otros autores fueron trazando abstrayéndose a menudo de unas peculiares circunstancias históricas e individuales. Por ello, la figura del «hombre de bien» acaba siendo en ocasiones un salvavidas frente a la realidad, un modelo ideal que trata de fortalecer al individuo frente al desmoronamiento de una sociedad que en las últimas décadas del siglo XVIII y primeras del siglo XIX acaba perdiendo toda armonía integradora, toda capacidad de ser perfectible sin ruptura.

En definitiva, quisiera subrayar la incompatibilidad del «hombre de bien» y el sujeto clandestino. Históricamente, los que guardaron alguna relación con el citado modelo no actuaron en la clandestinidad porque en su mayoría pertenecían a los círculos del poder. Pero cuando esta situación privilegiada dejó de darse, incluso cuando se vieron atacados o prohibidos, tampoco asumieron lo que suponía una verdadera clandestinidad. Siempre trataron de encontrar un hueco desde el cual seguir armonizando esfuerzos para el perfeccionamiento de un modelo social y cultural que se desmoronaba irremediabilmente. Los últimos años de Jovellanos son una excelente prueba de esta actitud. El reconocimiento de tal situación no supone necesariamente, claro está, el paso a la clandestinidad, pero sí —por ejemplo— a un liberalismo que en cierta medida implica una ruptura con el modelo del «hombre de bien». Los grandes, y abstractos, principios de este último podían seguir siendo asumidos por el liberal, pero éste ya ha negado la posibilidad de una armonía total, ya no busca sólo el justo medio ni considera que la moderación sea un bien absoluto. El liberal admite el enfrentamiento en una sociedad real que no intenta reducir a un ideal de armonía, y dentro de ese enfrentamiento cabe —por desgracia muy a menudo— la postura del sujeto que asume todo lo que supone la verdadera clandestinidad. Pero con ello ya nos situamos en otra época completamente distinta a la que auspició el modelo del «hombre de bien», el cual nunca acabó siendo clandestino pero sí relegado a un puro ideal.



CONFERENCIA DE CLAUSURA

GOVERNMENT OF
CANADA

UN CASO ATÍPICO DE LITERATURA CLANDESTINA: EL PERIÓDICO «EL CENSOR»

José Miguel Caso González
Universidad de Oviedo

Tengo la costumbre de acudir muchas veces a diccionarios enciclopédicos para consultar determinadas palabras, porque en ellos mejor que en el *DRAE*, es más fácil advertir los límites o la amplitud de un concepto. Yo me preguntaba dónde estaban realmente las fronteras de lo *clandestino*, y después de revisar varios textos que no me aclaraban el problema o que me lo desviaban, por ejemplo, hacia el matrimonio clandestino, tropecé en uno con un breve párrafo sin firmar, lo que me hace suponer que quien lo escribió pertenecía al cuerpo de redacción, y que él se lo inventó; pero me parece perfecto, al menos para lo que yo quiero tratar ante ustedes. Dice así:

La acción clandestina supone, generalmente, una réplica organizada contra las estructuras político-sociales vigentes en un determinado estado, con la finalidad de comprometerlas o incluso de destruirlas y cambiarlas de forma violenta por otras. La clandestinidad, aunque siempre supone situarse fuera de la ley, no implica propiamente ir contra el derecho o la justicia, porque cuando los presupuestos ideológicos de un régimen político impiden o coartan los derechos de sus ciudadanos justifican la acción clandestina que se opone a ellos, la cual no es en este caso injusta ni va contra el derecho (aunque se oponga al derecho positivo concreto de un país), sino que

obedece a un generoso y altruista proceder, en orden al bien común (*Diccionario enciclopédico Salvat*).

En esta definición, cuyo verdadero autor me gustaría conocer, hay cuatro importantes elementos: 1º, ataque a las estructuras vigentes; 2º, a fin de obligarlas a actuar o de destruirlas; 3º, lo clandestino se sitúa siempre fuera de la ley, pero no necesariamente en contra de la justicia; 4º, se justifica por la existencia de un régimen que impide o coarta los derechos de los ciudadanos, y actúa siempre pensando en el bien común. Estos cuatro puntos son, según creo, lo que van a justificar la acción de algunos ilustrados, que son a los que me voy a referir.



A *El Censor* le precedieron periódicos como *El Espectador* de Addison o *El Pensador* de Clavijo y Fajardo. Sin embargo, las diferencias son notables. Ya Sempere y Guarinos escribía:

Hasta ahora *El Pensador* y los autores de otros papeles periódicos no se habían propuesto otro [fin] que el de ridiculizar las modas y ciertas máximas viciosas introducidas en la conducta de la vida. *El Censor* manifiesta otras miras más arduas y más arriesgadas. Habla de los vicios de nuestra legislación, de los abusos introducidos con pretexto de religión, de los errores políticos y otros asuntos semejantes (1).

En el Discurso 137, bajo la ficción de contestar a un cura que le escribe pidiendo un prólogo a toda la obra para encuadernarla, después de explicar el género literario que practica, expone *El Censor* así su finalidad:

Yo me lisonjeo de haber combatido no vicios rateros, ni defectos veniales y flaquezas inseparables de la condición humana, de aquellas que son y serán comunes a todas las edades y países; sino vicios particulares a nuestra nación y a nuestra era: errores capitales e importantísimos, de los cuales como de principios fecundísimos nacen otros infinitos y que son el origen de todas nuestras miserias. Ello será ilusión del amor propio, mas yo me lisonjeo también de que

(1) Juan SEMPERE Y GUARINOS, *Ensayo de una Biblioteca española de los mejores escritores del reinado de Carlos III, IV*, Madrid, Imp. Real, 1787, pág. 191.

hay en mis Discursos ideas y pensamientos nuevos, no sólo para los sabios españoles, pero aun también para los ilustrados extranjeros (nº 137, págs. 90-91).

Esta lucha contra errores capitales tiene una finalidad:

Nada sirve que haya en un estado algunos pocos hombres ilustrados, si las luces son poco generales, porque no pudiendo ser conocida en este caso la solidez de sus dictámenes, apenas es dable que éstos sean adoptados. Pero para extender las luces nada es más a propósito que una obra de la especie de la mía (págs. 91-92).

Creo que lo más importante de este Discurso (que se publica el 28 de diciembre de 1786) (2) es la declaración de que *El Censor* se define como órgano independiente del Gobierno, con lo que éste entra también dentro de su acción. Dice:

Los hombres son sin duda lo que quiere que sean quien los gobierna; pero se entiende cuando éste tiene el arte de conducirlos, cuando sabe preparar los ánimos para las mudanzas que medita. Las providencias más bien concertadas no producen efecto, o le producen contrario, como una triste experiencia nos lo enseña (3), cuando no son bien recibidas; y en unos tiempos en que falta el recurso de hacerlas creer dictadas por alguna divinidad, como lo ejecutaron varios legisladores antiguos, es imposible que sean bien recibidas, si el público no conoce su acierto y la conexión que tienen con su felicidad. Así que todo legislador que quiera mejorar su pueblo debe antes de todo ilustrarle, debe no omitir esfuerzo para que llegue a entender sus verdaderos intereses, a sentir lo infeliz de su estado, a comprender las causas que le condujeron a él y a percibir la felicidad a que puede aspirar y los medios por los cuales puede conseguirla. Y esto ya se ve que no puede ser de otro modo que multi-

(2) Los números de *El Censor* no llevan fecha. He podido determinar la de casi todos hace muchos años gracias a los anuncios en la *Gaceta de Madrid* y sabiendo que se publicaba los jueves. He visto después que otros investigadores han debido hacer lo mismo, a juzgar por la coincidencia de algunas fechas.

(3) No he logrado descifrar esta alusión.

plicando en la nación los escritos proporcionados a este fin (págs. 95-96).

Si esto hubiera sido realmente el prólogo, podríamos hablar de propósitos, pero no exactamente de resultados. Escritos estos párrafos a la altura del Dicurso 137, cuando faltaban ocho meses para la publicación del último número de *El Censor* (hace ahora 200 años), es más bien un balance, y un balance en el que con mucha mano zurda se le está diciendo a Floridablanca que el periódico cumple la delicada misión de *ilustrar* al pueblo en general, pero también a los diversos órganos de gobierno. Las palabras de *El Censor* me traen a la memoria las que pronunciaría dos años después Jovellanos, en la Sociedad Económica Matritense, en su *Elogio de Carlos III*, cuando en los párrafos finales se dirige a Floridablanca, que estaba presente.



Todos hablamos habitualmente del *Censor* de Cañuelo; alguna que otra vez nos acordamos de Pereira. Pero conviene que nos situemos en el ambiente de 1781 y años siguientes. *El Censor*, como otros periódicos, se publicaba sin que por ninguna parte apareciera nombre de autor, ni siquiera como seudónimo, ni en la portada ni en ninguna otra parte del periodiquillo. Más aún: a efectos oficiales los responsables se llamaban Mariano Heredia y Luis Castrigo. Tampoco era ninguna novedad esto de presentar la solicitud de permiso con nombres no identificables. En realidad no eran ni seudónimos ni nombres falsos. Heredia era el cuarto apellido de Cañuelo, que, según el uso actual, hubiera debido apellidarse García Ruiz Cañuelo y Heredia. Mariano acaso fuera un tercer nombre, aunque no he podido confirmarlo. Castrigo era el apellido de la abuela paterna de Pereira, y por lo tanto el tercero suyo. Todo esto no tiene probablemente mayor significación, puesto que eran hábitos bastante generalizados; pero al mismo tiempo formaba parte de un juego. Al empezar el Discurso 54 se lee:

Un escritor anónimo tiene una gran ventaja sobre el que pone su nombre a la frente de sus obras. Muy necio es menester que éste sea para que sienta un gran placer cuando las oye alabar en su presencia. Pero el deleite que a aquél es preciso den las alabanzas que él mismo oye de las suyas es inexplicable (tomo II, pág. 113).

El argumento parece una simpleza. El que se sirve del anonimato en un escrito tiene alguna razón más que la de poder escuchar sus alabanzas de boca de quien indudablemente no pretende adularle. Y sobre todo cuando, como ocurre con nuestro periódico, publica Discursos que han de molestar a muchas personas. Cañuelo y Pereira se escudaban en el anonimato, incluso ante el Consejo de Castilla, por razones más serias. Claro está, una de ellas era la de tener libertad para escribir lo que sería prudente publicar con nombre y apellidos conocidos. Pero el seudónimo impersonal (y así podríamos considerar la palabra *Censor*, que es la que utilizan los autores para referirse a sí mismos) se ha empleado y se sigue empleando también para encubrir escritos de diversos autores que actúan en equipo con un mismo fin.

Y es que el problema fundamental está en saber si los responsables oficiales del periódico han sido los autores de todos o la mayor parte de los artículos. Aparentemente unos se ofrecen como obra suya y otros como cartas que reciben por el correo. Cabría pensar que son éstos solamente los escritos por autores ajenos al *Censor*, sobre todo si tenemos en cuenta que los pocos Discursos con autor identificado están en forma epistolar: las dos sátiras *A Arnesto* (Discursos 99 y 155), reconocidas como obras de Jovellanos casi desde el momento de su publicación; *La despedida del anciano* (Discurso 154), obra de Meléndez Valdés, porque éste incluye el romance en la edición de sus *Poesías* de 1797, y el Discurso 92, que Cotarelo cree obra de Samaniego, porque lo firma *Cosme Damián*, seudónimo utilizado por el poeta en otros escritos. Creo además que probablemente Jovellanos ha escrito también los Discursos 108 y 109, firmados por *El Conde de las Claras*. Fuera cierto o no que los lectores creyeran que las cartas eran simplemente una forma literaria, en el Discurso 38 se lee este párrafo:

He oído a muchos de mis lectores poner en duda, en grave ofensa de mi sinceridad y de la gravedad que me es tan natural, y con poco temor de la jurisdicción censoria que ejerzo, si las cartas y otras diversas piezas que he publicado las he fingido yo mismo o me han sido verdaderamente remitidas. [...] Confesaré ingenuamente para confusión suya cuanto puedo decir en el asunto, y es que desde que me mostré al público en calidad de Censor he recibido todas las piezas que se me han enviado (tomo I, págs. 594-595).

El texto es indudablemente ambiguo. Una cosa es que haya recogido todas las cartas que le han llegado a la oficina de Correos (el porte lo pagaba el receptor), y otra distinta que las haya publicado. Como una cosa es que él u otro redactor adopte la forma epistolar y otra que las cartas pertenezcan a colaboradores espontáneos.

Para García Pandavenes aun «cuando hubiera un cierto grupo de colaboradores, no es dudoso que los editores responsables escribieron la mayor parte de los discursos, y parece indudable que de los dos el más activo fue Cañuelo» (4). Cree que «este hombre exaltado, que termina sus días demente, es el autor de las más ardientes protestas, de las más audaces negativas», y afirma que todos estos trozos «son de un mismo estilo y parecen debidos a una misma pluma». Sin embargo, los artículos económicos serían obra de Pereira, autor posteriormente de unas *Reflexiones sobre la reforma agraria de que se está tratando en el Consejo* (Madrid, 1788), obra que parece tuvo en cuenta Jovellanos al redactar su *Informe en el expediente de Ley Agraria*. Pero la misma García Pandavenes acepta la posibilidad de que no todos estos Discursos sean obra de Pereira, ya que unas veces su autor se muestra mercantilista, otras fisiócrata y algunas todo a la vez. Por mi parte, aun sin haber hecho un análisis a fondo, en los Discursos económicos encuentro más fisiocratismo que mercantilismo, pero en ocasiones creo que se advierte más liberalismo de Adam Smith que fisiocratismo. Por ello, me parece convincente la idea de aceptar varios redactores, cada uno de los cuales manifiesta su propia doctrina, con lo cual el conjunto puede parecer eclético.

- (4) *El Censor (1781-1787)*. Introducción de José F. Montesinos. Edición, prólogo y notas de Elsa GARCÍA-PANDAVENES, Barcelona, Labor, 1972 («Textos Hispánicos Modernos», 19), pág. 30. Esta antología, que sólo incluye 33 de los 167 Discursos publicados, es lo único accesible del periódico al lector no especializado. Sin embargo, es una de las obras del siglo XVIII que más urgentemente necesita una edición completa, a ser posible anotada. Esperemos que, al menos, salga adelante el proyecto de una ed. facsimilar, con motivo del segundo centenario de la muerte de Carlos III. El prólogo de García-Pandavenes es un resumen de su tesis doctoral, leída en la Universidad de California, Berkely, en 1970, y titulada *El Censor (1781-1787), an Essay Periodical of the Spanish Enlightenment*, todavía inédita, pero de la que poseemos ejemplar mecanografiado en la biblioteca del Instituto Feijoo de Estudios del siglo XVIII.

Jovellanos empieza a escribir a finales de agosto de 1787 un romance, al estilo de los de Antioro, en el que pretendía hacer el elogio del *Censor* por toda la labor realizada, pero especialmente por su participación en la llamada polémica por la ciencia española. Lo he titulado últimamente *Romance de Polifemo el Brujo*. Al describir a *Zonzorín* se leen estos versos:

Nacido allá en la Cosmosia,
junto a los quintos infiernos,
criárale una amazona
que le dio por madre el cielo,
no con leche ni papilla,
sino con hiel y veneno (5).

Confieso que la tal *amazona* me ha dado mucho que pensar, y sigo sin poder hacer ninguna afirmación seria y justificada sobre quién era. De todas formas los versos parecen indicar que *El Censor* nació con el apoyo de una alta dama. La expresión de Jovellanos hace sospechar que incluso ella fue la que tuvo la idea de publicar el periódico. En esa idea se incluía la hiel y el veneno, es decir, el carácter de revista crítica.

Repasando las posibilidades existentes en el Madrid de 1779, quien mejor encaja en lo que va a ser la trayectoria de *El Censor* es la condesa del Montijo (6), doña María Francisca de Sales Portocarrero y Zúñiga. Cuando Heredia y Castriego piden el primer permiso para editar su periódico, tiene la condesa 25 años y ya había dado abundantes pruebas de su ilustración. En 1774 publicaba la traducción de las *Instrucciones sobre el sacramento del matrimonio*, de Nicolás Letourneux, a petición del obispo José Climent. Es decir, la condesa se afiliaba en una línea de renovación religiosa, que se calificará de *jansenista*, nombre que me parece inapropiado, aunque ahora no sea el momento de discutir este asunto. Esa misma línea religiosa es la que encontramos en *El Censor*. María

(5) JOVELLANOS, *Obras completas*. Edición crítica, introducción y notas de José Miguel Caso González, I, Oviedo, 1984, pág. 245.

(6) Aunque después predominó la forma «conde de Montijo», nuestra heroína firmaba siempre «del Montijo».

Francisca de Sales reunía en los salones de su palacio una importante tertulia de ilustrados. Por ella pasaron Tavira, Antonio Palafox, Jovellanos, Meléndez Valdés, Estanislao de Lugo, Vargas Ponce, Fernández de Navarrete, Mariano Luis de Urquijo y otros ilustrados de la época. Paula Demerson dice que hubiera podido alcanzar cierta fama, si hubiera continuado el camino de la literatura, «dado que estaba dotada de un espíritu incisivo, manejaba una pluma enérgica, sabía ver y contar con gracia y soltura» (7).

Confieso que me gustaría poder aportar un mínimo testimonio de que alguno de los discursos de tema religioso fue obra de la condesa. En todo caso es probable, y por ello no debemos desechar totalmente la posibilidad.



Me refería antes a que era aceptable que fueran varios los redactores de los Discursos económicos. Esto hay que relacionarlo a su vez con los diferentes estilos que se advierten en el conjunto de *El Censor*. Ya los mismos censores que tuvieron que aprobar los Discursos advertían diferencias, unas veces para señalar que los nuevos Discursos mejoraban respecto de los anteriores, otras para indicar que entre los presentados se observaban desigualdades. Estas diferencias de estilo me parecen muy claras, y no porque se distinga el de Cañuelo del de Pereira (téngase en cuenta que no tenemos referencias para conocer el estilo del primero), sino porque hay más de dos manos, incluso dejando a un lado los Discursos que se ofrecen en forma epistolar, ya que pueden ser efectivamente ajenos todos ellos a los responsables del periódico. No voy ahora a señalar divergencias, por dos razones: porque no he pasado del estadio de lo que percibe un profesional acostumbrado a distinguir estilos, y porque un análisis minucioso por sistemas tradicionales de los 167 Discursos no es tarea corta ni fácil, si se quiere llegar a resultados definitivos. Acaso la utilización de ordenadores nos llevaría, por lo menos, a saber cuántas manos distintas han intervenido en la redacción. Mientras esto no se haga, permítaseme al menos afirmar que yo detecto más de dos y más de cuatro colaboradores, aparte los artículos en forma epistolar. Pero debiera tenerse en cuenta que estas mismas cartas no hay que suponerlas como las modernas «cartas al director», sino que muchas de

(7) Paula DEMERSON, *La condesa de Montijo, una mujer al servicio de las Luces*, Madrid, F.U.E., 1976, pág. 13.

ellas (es arriesgado decir que todas) proceden de autores cercanos a Cañuelo y Pereira, o mejor, a la condesa del Montijo.

Visto así, Heredia y Castriego eran los responsables oficiales de la publicación, acaso por ser los menos comprometidos; pero en realidad la revista era obra de un colectivo. No me parece una casualidad que Jovellanos participe en *El Censor* con cuatro Discursos, por lo menos, sobre temas relacionados con la nobleza, y en los cuales, por cierto, se alude a la Justicia, y no precisamente para elogiarla.



Nadie se ha planteado cómo es posible que un oscuro abogado de los Reales Consejos hay podido salir a la palestra como un nuevo don Quijote, durante algún tiempo en unión de otro desconocido abogado; que haya publicado una obra tan representativa del pensamiento ilustrado (casi podría decirse que en *El Censor* encontramos el pensamiento ilustrado por antonomasia); que haya manifestado tan extraordinaria lucidez de ideas, y demostrado un valor poco común, y sin embargo no haya dejado el menor rastro de todas o algunas de estas cualidades en otras obras periódicas o no, impresas o manuscritas (8). Además *El Censor* está cien codos por encima de todos los periódicos o revistas de ideas del siglo XVIII, y estoy seguro que, en su género, puede ponerse entre las primeras revistas más importantes que se hayan publicado en España en cualquier tiempo. Tal fenómeno no es ciertamente imposible; pero sin ningún género de duda es insólito. Y hasta tal punto me lo parece, que yo me inclino a creer que el papel real de Cañuelo fue el de servir de pantalla a la condesa de Montijo y su grupo, sin negar por ello que haya sido real autor de una serie de Discursos. Aunque sabemos muy poco de su biografía, hay un detalle que merece alguna consideración.

Muerto Luis María a principios de octubre de 1802, su hermano Pedro escribe a Godoy una carta en que cuenta que Carlos III libraba a Cañuelo todos los años por Pascua 100 doblones sobre la renta de correos, que con Carlos IV cesó este donativo o pensión, y que el propio Godoy lo renovó duplicándolo. Sin embargo, Luis María acababa de morir «con la muerte más dolorosa y funesta, turbados sus sentidos, creyendo que

(8) Aguilar Piñal, en su *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII*, IV, Madrid, C.S.I.C., 1986, pág. 106, no cita, aparte *El Censor*, más obra de Cañuelo que un manuscrito de 1800, titulado *Viaje al mundo inteligible*, cuya publicación no autorizó el Consejo.

no le restaba más que mendigar para tener el preciso sustento». En la carta no falta el elogio desmesurado del hermano, pero con un importante añadido: «Este hombre sabio en todas las ciencias y *arrinconado* por desgracia nuestra» (9).

Del apoyo de Carlos III a *El Censor* trato más adelante. Esto supuesto, los datos que nos da Pedro pueden tener una interpretación: al desaparecer el periódico, y después de *abjurar de levi* ante la Inquisición, según dice Llorente (10), Cañuelo tuvo que pasar a la sombra, acaso abandonando Madrid. No sabemos si esto fue una exigencia del mismo tribunal, puesto que se le sometió a una penitencia, o la consecuencia de un conjunto de circunstancias. No debemos olvidar que el 167 fue el último número publicado (11). Nada se dice en él que suene a despedida, ni hay noticia de que fuera prohibido o recogido. Por tanto, si hubo problemas tenían que venir de atrás, y acaso gravemente desde el 165, la *Oración apologética por el Africa y su mérito literario*. Es posible que a Cañuelo, responsable público del periódico, se le pusieran mal las cosas. Si a esto se añade el problema inquisitorial, es probable que el salir de Madrid fuera la solución más acertada; pero su hermano Pedro dice que le *arrinconaron*, lo que obliga a sospechar que el exilio o el apartamiento no fue precisamente voluntario.

Aquí es donde encaja el donativo del rey. Aunque su hermano Pedro dice que los 100 doblones eran una «ayuda de costa y de las impresiones que hacía», me parece más creíble que se tratara de una compensación, conseguida por la condesa o alguno de sus tertulianos, para aminsonar los efectos del apartamiento. No deja de ser curioso que la pensión se suspendiera al empezar el reinado de Carlos IV. Cabe pensar que fue Floridablanca el responsable de ello. Debieron pasar cinco o más años sin que Cañuelo recibiera por Navidad los 100 doblones. En todo caso, en 1794 volvió a cobrarlos, como se deduce de lo que escribe su hermano Pedro en solicitud dirigida a Godoy el 12 de abril de 1795 (12).

(9) Alberto GIL NOVALES, «Para los amigos de Cañuelo», en *Cuadernos hispanoamericanos*, n° 229, enero de 1969, pág. 205.

(10) Juan Antonio LLORENTE, *Histoire critique de l'Inquisition*, 2ª ed., II, París, 1818, pág. 431.

(11) Trata de la moral de las comedias. Es, por cierto, uno de los que podrían atribuirse a Jovellanos, por las ideas y por el estilo.

(12) «Habiéndome dado el más generoso ejemplo con la recompensa que se ha dignado dar la aplicación de mi hermano D. Luis García del Cañuelo, deseando yo merecer

Pudo ser el mismo Luis María el que pidiera a Godoy, después que éste fue nombrado ministro de Estado, la reanudación de la *ayuda*, o pudo ser alguna otra persona, puesto que, en medio de todo, Godoy era entonces proclive a los ilustrados. Las cosas, sin embargo, cambiaron mucho cinco años después. Dados los graves problemas de 1800-1801 (Jovellanos encerrado en Valdemosa, Urquijo en la fortaleza de Pamplona, y otra serie de viejos ilustrados perseguidos, desterrados o encarcelados, sin que se librara de la persecución la propia condesa del Montijo), es fácil entender la preocupación de Cañuelo en 1802 y el que sufriera una grave depresión, que pudo incluso acabar con su vida.



Todo hace suponer que nuestro periódico estaba programado, dirigido y redactado por un grupo de ilustrados con mando en plaza, quiere decir que ocupaban puestos de relieve en las instituciones de gobierno; pero no fue impulsado ni protegido por órganos oficiales. Esto significa que ese grupo de ilustrados actuaba por su cuenta, sin estar ligados a compromisos con ninguna autoridad establecida. Es esto lo que permite al *Censor* plantear los asuntos que le interesan, aunque se vea en la necesidad de tener que conseguir la aprobación del Consejo para su publicación, utilizando en ocasiones complicidades y medios no demasiado limpios.

Por las páginas de nuestro periódico van desfilando multitud de temas fundamentales para los ilustrados reformistas. Su autores se ensañan con la nobleza inútil, la que no emplea su riqueza en la creación de empresas; con sus costumbres, inmorales, escandalosas y ofensivas a la mayoría de las gentes; con la ignorancia de muchos de sus miembros, y al mismo tiempo propugnan la desamortización de los bienes vinculados. A la Iglesia católica, dicho con frase vulgar, no le dejan hueso sano: se critican su nefasta organización, su afán de riqueza y de poder, la práctica de una religiosidad externa que no responde a un convencimiento interior, las prácticas supersticiosas que se encuentran por todas partes, la vanidad que existe en las órdenes religiosas, las mentiras y absurdos que inventan los eclesiásticos para atraer fieles, es decir, dinero, la unión de Iglesia y Estado. De la educación se ocupan muchas veces, para condenar la ciencia tradicional y criticar a cuantos se oponen a la en-

igualmente la atención de V.E., siendo uno mismo mi mérito», etc. (GIL NOVALES, art. cit., pág. 201).

trada de la nueva ciencia experimental; a los métodos escolásticos no se les perdona nada. Las leyes y los jueces constituyen otro importante objeto de crítica: se señalan infinidad de defectos en una legislación obsoleta, las múltiples contradicciones existentes en las leyes vigentes, la abundancia de jueces corrompidos y arbitrarios, el que se prefieran los comentarios de las leyes a las leyes mismas. Muchos discursos tratan de asuntos económicos, aunque van casi siempre ligados a algunos de los anteriores. No se rehúyen los temas sociales y políticos: hay que señalar, por ejemplo, la defensa de las razas marginadas; en política, sin entrar nunca en temas capitales, se expone hasta una teoría de la soberanía nacional, acaso tímida, que apunta a una reforma en profundidad del absolutismo del tiempo. Nos encontramos con temas literarios y con la crítica de usos y costumbres sociales. Es por esto último por lo que García Pandavenes habla de un costumbrismo *avant la lettre*; pero creo que el costumbrismo viene de muy atrás, que lo encontramos en el siglo XVII y a lo largo de todo el siglo XVIII, y que estaba presente en otros periódicos anteriores, como *El Pensador*. En *El Censor*, por el contrario, es escaso, y se trata más de exponer costumbres criticables, que deben ser sustituidas por otras. No es, por tanto, una técnica costumbrista la que utiliza nuestro periódico.

En este breve resumen de asuntos tratados por *El Censor* se advierte la presencia de muchos que tenían que molestar no sólo a personas concretas, sino a estamentos, a clases sociales enteras, a instituciones y a órganos de gobierno. Los autores del periódico no se andaban con escrúpulos y a veces ni siquiera eran prudentes. Se lanzaban en tromba, en un ataque generalizado a toda la sociedad existente, con la finalidad de mejorarla y de transformarla en otra distinta. Era lógico que los enemigos les llovieran por todas partes. Sólo la bibliografía de las polémicas que genera el periódico haría un magnífico capítulo de la lucha por la mutación del antiguo en nuevo régimen. Y utilizo la palabra *mutación* en un sentido biológico, hasta el punto de que lo que entonces está ocurriendo me atrevería a llamarlo *mutación cromosómica* (13).



Si tenemos en cuenta que *El Censor* se publicaba con las pertinentes

- (13) Las *mutaciones cromosómicas* son el resultado de la modificación de la estructura del cromosoma, por desplazamiento de los genes. En definitiva, hay una ruptura del cromosoma y un posterior unión de los fragmentos resultantes en un orden distin-

autorizaciones y que había unos reponsables de él ante las autoridades, no parece que podamos hablar de clandestinidad *sensu stricto*. Pero creo que existían ciertos condicionantes que debemos tener en cuenta: los autores reales de muchos artículos no eran conocidos ni siquiera por los censores; alguno de éstos concedía permiso a sabiendas de los problemas que podrían surgir por la publicación de determinados Discursos; en algún caso el original que se envió a la imprenta no fue el mismo que el que se había autorizado; probablemente esta táctica se usó, suavizada, en algunos otros Discursos. Todo ello junto indica que *El Censor* andaba a veces rondando los límites de la clandestinidad. Esta se advierte más si se tiene en cuenta que aquellos que se sentían atacados no sabían sino que el ataque procedía del *Censor*, pero ignoraban quién era realmente la persona que les atacaba. Piénsese que Jovellanos, en la segunda sátira *A Arnesto*, podía estar aludiendo, entre otros, al marqués de Torrecuellar (14), que se sentaba a su lado en las reuniones del Consejo de las Ordenes Militares, sin que Torrecuellar sospechara siquiera que quien le señalaba con el dedo por gustar vestirse de majo era nada menos que su compañero de tribunal. Casos como éste debieron de ser relativamente frecuentes. Ello quiere decir que si el periódico como tal no era clandestino, sí lo era la forma en que llevaba adelante su particular guerra contra las instituciones, las costumbres y las personas. Es sin ninguna duda una clandestinidad atípica, que merece la pena explicar.

Tengo que recordar la definición de *clandestinidad* con que empezaba, y los cuatro puntos en que la he sintetizado. De ellos, sólo el tercero me ofrece ahora alguna duda al tratar de aplicarlo al *Censor*. Según nuestro incógnito autor la clandestinidad se coloca siempre fuera de la ley. Una expresión tan general y tan absoluta merece, en mi opinión, ser matizada.

Recuerdo a este propósito la táctica de un director de periódico de la época franquista, y que conserva el mismo puesto en la actualidad. Pérez, por darle un apellido, andaba siempre rozando el límite entre lo tolerado y lo prohibido por la censura. Cuando Franco iba a pronunciar un discurso importante, los directores de periódicos recibían el texto con tiempo suficiente para que lo compusieran los linotipistas, incluso en-

to. La imagen me parece perfecta en el doble sentido de permanencia de los genes, pero ordenados de otra manera.

(14) JOVELLANOS, *Obras completas*, I, págs. 238, nota 4.

viándolo antes de que se leyera en público. Era obligado reproducirlo íntegro, y acompañarlo de un editorial elogioso, que a veces llegaba también junto con el discurso. Pues bien, Pérez hacía su comentario particular simplemente en los titulares: con las letras más gordas de que disponía transcribía a toda página la frase más absurda, más ridícula o más falsa del discurso, naturalmente entre comillas, añadiendo «dijo el jefe del Estado en su discurso de...». El lector ya sabía a qué atenerse; pero la autoridades no podían hacer absolutamente nada de forma directa (indirectamente solían castigar bastante al periódico): la frase estaba en el discurso y Pérez procuraba no sacarla de contexto, para evitar que le acusaran de cambiarle el sentido. Mi pregunta es muy simple: ¿formaba parte o no esta táctica de la lucha antifranquista? A mí me parece que era la crítica más corrosiva que podía hacerse. Sin embargo, Pérez no se ponía fuera de la ley.

En realidad al *Censor* le ocurría algo parecido: no se ponía aparentemente al margen de la ley; pero de hecho se situaba fuera de ella, si se juzgaban las intenciones y no la palabras concretas. ¿Por qué y de qué forma? Esta es la cuestión.



Creo que merece la pena recrear la historia a partir de los datos seguros, pero teniendo también en cuenta los probables (15). En torno a la condesa del Montijo se reunían unos cuantos ilustrados, que deciden, impulsados por M^a Francisca de Sales, iniciar una campaña, en equipo, para cambiar la mentalidad de los españoles. El medio que eligen es un periódico, al que bautizan con el nombre de *El Censor*. Dos abogados de los Reales Consejos, no conocidos como literatos, porque no parece que hasta entonces hubieran escrito otra cosa que pedimentos y alegatos en derecho, aceptan el papel de ser los responsables de la publicación. Probablemente los otros miembros de la tertulia (es difícil saber quiénes la componían en 1779) no podían encargarse de tal menester, porque o eran conocidos como escritores o tenían responsabilidades en institucio-

(15) Me sirvo de la misma documentación que ha utilizado García-Pandavenes, *op. cit.* en la nota 4, y Lucienne DOMERGUE, *Censure et Lumières dans l'Espagne de Charles III*, París, Éditions du CNRS, 1982, y cuyo detalle puede verse en Francisco AGUILAR PIÑAL, *La prensa en el siglo XVIII*, Madrid, C.S.I.C., 1978, pág. 29 (recogido después en el tomo IV de la *Bibliografía*). Algún detalle puntual lo interpreto de otra manera.

nes del Estado. El equipo prepara 11 artículos, que se presentan al Consejo de Castilla para conseguir el necesario permiso. Pero el Consejo no estaba constituido precisamente por ilustrados. Algo de eso sabía Campomanes, que el 14 de octubre de 1777 escribe a Jovellanos: «En España está el gobierno interior en los magistrados (16). Yo les veo venir en ayunas [al Consejo de Castilla]; no saben nuestra historia, ni la eclesiástica. ¿Cómo han de aconsejar al Soberano en la legislación? La ignorancia es el mal que padecemos». Y en la posdata, refiriéndose a la carta de Jovellanos de 6 de agosto anterior, que es un lúcido comentario negativo al *Proyecto de erarios públicos* o bancos de giro (Madrid, 1618) de Luis Valle de la Cerda y Francisco Salablanca, la añade: «No conviene comunicar estas claridades, porque contribuyen a hacerse odioso, y pocos estudian por amonestaciones, si no tienen honor nacional y amor a sus prójimos, además de la obligación de conciencia que es aprender lo que deben» (17). La solicitud de permiso para editar *El Censor* está fechada el 10 de abril de 1799, pero tardaría 21 meses en ser despachada favorablemente, y eso después de hacer algunos cambios en el material presentado. El primer número se publica el 8 de febrero de 1781. En ese momento pocos debían de saber no ya quién era el autor, sino incluso el responsable del periódico, ya que la solicitud al Consejo la habían firmado Mariano Heredia y Luis Castriego (18). Publicado el nº 4, de los 11 primeramente aprobados, presentan nueva instancia para los números 12 al 22. Pero emprenden su guerra particular con el Consejo: como se trata de conceder las autorizaciones con agilidad, para que no se interrumpa la publicación piden que se nombre un censor que pueda evacuar rápidamente cada solicitud. El Consejo accede y nombra a Casimiro Flórez Canseco, catedrático de griego de los Reales Estudios de San Isidro, un hombre que, por cierto, tuvo después un problema con el Consejo, por haber editado sin licencia, en 1791, un libro en que señalaba los errores de la gramática griega de Fr. Juan de Cuenca. ¿No ha-

(16) Recuérdese que el gobierno del Estado estaba repartido en la práctica entre el rey, los secretarios de Estado y los altos tribunales o Consejos, y especialmente el de Castilla. Lo mismo ocurría en ámbitos más restringidos con el regente y magistrados de las cancellerías y audiencias, y con los corregidores.

(17) JOVELLANOS, *Obras completas*, II, Oviedo, 1985, pág. 97.

(18) Téngase en cuenta que los documentos los presentaba en el Consejo un procurador o agente de negocios, con o sin poder notarial. Los dos abogados no tenían, por tanto, que hacerse presentes.

brán sido nuestros tertulianos los que consiguieron el nombramiento de una persona *ad hoc*? El caso es que Flórez Canseco va despachando números hasta el 34. Al censurar los Discursos 23 al 26 se atreve a escribir que no sólo no hay inconveniente moral ni político para que publiquen, sino que «se debe agradecer a sus autores la continuación de una obra, que sobre instruir a sus lectores en algunos asuntos de importancia y público interés, se encamina también a la corrección de ciertos abusos reprehensibles y ridículos». Conviene advertir que el Discurso 23 critica la prohibición de libros modernos por parte de la Inquisición, y el 24 los adornos ridículos de las iglesias, la piedad callejera y la excesiva pompa del culto. Entre los anteriores estaban el 4 (retrato de Eusebio, hombre rico y ocioso, que vive de sus rentas, que practica una religión de simples actos externos, y que además es un ignorante), el 9 (que critica a la nobleza rica y ociosa) y el 22 (ataque a las vinculaciones y mayorazgos; mal reparto de la riqueza rústica, que poseen unos pocos terratenientes; se reivindica la propiedad de los colonos y la moderación de sus cargas). Estos entre otros.

Flórez Canseco pide que se nombre otro censor que comparta la tarea, porque él no dispone de tiempo suficiente. El Consejo designa a Ignacio López de Ayala, que había sido catedrático de los Reales Estudios de San Isidro y estaba terminando entonces su *Historia de Gibraltar*, que publicará en 1782. Ellos son los que aprueban los números siguientes, hasta el 46 (20 de diciembre de 1781), que desencadena el primer problema grave con el Consejo. *El Censor* había publicado ya varios Discursos relacionados con asuntos religiosos; pero el 46 es un ataque directo a algunas costumbres religiosas, que se califican de supersticiosas, y además termina el artículo con una carta, en la que el corresponsal dice que es muy fácil conquistar Gibraltar: basta con imponer a 5.000 soldados el escapulario del Carmen, puesto que a quien lo lleva no le tocan las balas, y con un simple paseo arrojarán a los ingleses al agua. La burla era ciertamente sangrante. El Consejo ordena retirar el número y echa además el correspondiente rapapolvo a Flórez Canseco y a López de Ayala, por el poco cuidado con que reconocen el periódico «y dejan pasar asuntos que no conviene publicar» (19).

- (19) Por cierto que en el AHN, Consejos, leg. 5.546-22, hay algunos datos curiosos. El impresor Blas Román declara haber editado 500 ejemplares, de los que 378 los distribuyó entre las librerías madrileñas de Bartolomé López, Juan de Esparza, Luis

El 22 de febrero de 1782 Heredia, en su nombre y en el de Castriego, que está ausente, piden permiso para otros números. El Consejo nombra, a propuesta de la Academia de la Historia, dos nuevos censores: Francisco Cerdá y Rico y José de Viera y Clavijo, humanistas y eruditos, pero menos abiertos que los anteriores. Estos censores ponen incluso reparos estilísticos a los originales presentados, cosa que Cañuelo no acepta, porque el estilo no es incumbencia del gobierno. Aunque en junio de 1782 se concede la nueva licencia, el número 47 no aparecerá hasta el 13 de noviembre de 1783, retraso que oficialmente se debió a «ocupaciones, enfermedades y otros semejantes impedimentos», razones que son muy poco convincentes.

De los números siguientes dicen los censores que «se van mejorando cada día, así en el lenguaje y estilo, como en las materias que tratan y el modo de tratarlas». El Discurso 65 (18 de marzo de 1784) provoca un nuevo problema: el texto publicado no era idéntico al presentado; por ello fue recogido, y porque además contenía «varias sátiras y expresiones contra las leyes y contra los jueces, y otros cuerpos y establecimientos». El asunto central de este Discurso es la crítica a una justicia que, en vez de aplicar la legislación lisa y llanamente, busca amparo a sus arbitrariedades en la opinión de alguno de los infinitos comentaristas españoles o extranjeros, que lo que han hecho en realidad es derogar las leyes. Pero además se acusa claramente de corruptos a los jueces en general, sin excluir al propio Consejo, que actuaba de tribunal supremo. De todas formas el párrafo que debió herir más a los ilustres componentes del Consejo de Castilla creo que fue el siguiente:

Mas ¿qué dirías si te hiciese ver que este príncipe tan bueno, ni es un monarca, ni mucho menos un déspota, ni este gobierno es lo que los europeos llaman aristocrático, ni democrático, ni de otra de

María Mafeo y Pedro Martínez. El número había salido el jueves 20 de diciembre de 1781 y la orden de secuestro se dictó el lunes 24. En ese momento en Madrid se habían vendido ya 236 ejemplares. Sólo Esparza había despachado 150. La tirada no era corta para lo que entonces se acostumbraba; pero tampoco significaba un gran éxito. Sin embargo, la venta en Madrid había ido bastante bien. Si Mafeo y Martínez sólo habían despachado 12 ejemplares, sobre 150, podía haber sido por un retraso en la recepción. A menos que Esparza hubiera mentido, lo que también hubiera podido ser posible. No se dice nada del destino de los 122 ejemplares restantes; quizás estuvieran destinados a provincias.

aquellas especies de gobierno mixto, de que tú tienes idea? En todas ellas, y en cualquiera, es esencial una potestad de hacer leyes, por las cuales hayan de decidirse todas las contiendas de los particulares. Y ésta en España ni se halla en el pueblo, ni en algún Cuerpo que lo represente, ni en los nobles, ni en el príncipe; en una palabra, falta absolutamente. Los españoles se la atribuyen todos unánimemente a su rey. Mas esto debe sin duda entenderse especulativamente hablando, porque de hecho es evidente que no hay tal cosa (tomo III, págs. 298-299).

Esto era tanto como decir que en nuestra organización política la soberanía no residía ni en el pueblo, ni en las cortes, ni en el rey, sino que la había asumido ilícitamente el Consejo de Castilla. La acusación era ciertamente grave y para los eminentes miembros de tal tribunal, acusados de ignorantes por Campomanes, como hemos visto, debió ser preocupante.

Aunque Cañuelo pasa tres nuevos Discursos (68 a 70) a censura, pidiendo inmediata aprobación por falta de material, el Consejo debió pensar que tenía en las manos el arma capaz de matar el periódico. El caso es que con el número 67 (1 de abril de 1784) termina la segunda época del *El Censor*. la tercera no comenzará hasta el 1 de septiembre de 1785, es decir, 17 meses después.

Pero no fue un tiempo perdido. Creo que los tertulianos de la condesa del Montijo comenzaron a moverse, pero ante el propio Carlos III. Por lo pronto éste, dos días después del secuestro del Discurso 65 pide al Consejo que le informe «del motivo y origen de estas diligencias». Puede ser que esta rápida reacción se debiera a un recurso de Cañuelo y Pereira, como se escribió varios meses después, aunque sin ninguna prueba concreta; pero en todo caso eso sólo podía hacerlo quien tuviera franca la entrada en palacio, lo que no creo que estuviera al alcance de ninguno de nuestros dos abogados. Esto mismo indica que no eran ellos los únicos que estaban interviniendo.

El Consejo tardó 14 meses en contestar a S.M., y creo que, cuando lo hizo, lo hizo forzado por un decreto que firmó Floridablanca el 19 de mayo de 1785. En ese decreto se decía:

He resuelto que el examen y las licencias necesarias para imprimir los papeles periódicos, cuando no pasen de cuatro o seis pliegos impresos, corra a cargo del ministro del Consejo que ejerce la comisión y judicatura de imprentas y librerías; reservando al Consejo lo perteneciente a libros formales y obras de mayor extensión; y que una vez impresos y publicados con censura y licencia, no se embarrace su venta sin darme noticia y esperar mi resolución; y que el ministro Juez de imprentas nombre dos sujetos juiciosos y de conocida literatura, que alternativamente, o conforme le parezca, según la materia que se trate, examinen y censuren los números que se presenten, y con su aprobación conceda dicho ministro licencia para que se impriman y publiquen, dándome noticia de los sujetos que elija antes de cometerles el examen de papel alguno, para saber si merecen mi real agrado (20).

En el preámbulo, que no se transcribe en la *Novísima*, se hablaba de que los periódicos «contribuyen en gran manera a difundir en el público muchas verdades o ideas útiles, y a combatir por medio de la crítica honesta los errores y preocupaciones que estorban el adelantamiento en varios ramos». Indudablemente era un triunfo total. *El Censor*, es decir, los tertulianos de la condesa del Montijo, se lanzan con mucho optimismo y con más denuedo que antes a luchar contra los obstáculos que se oponían a la propagación de la Luzes.

El Discurso 68 aparece el 1 de septiembre de 1785; pero el 17 de noviembre se produce un nuevo tropiezo. El autor del artículo se burla de los pomposos títulos que los frailes dan a sus santos, y ofrece un premio a quien presente pruebas de unas cuantas afirmaciones que circulan como moneda corriente: la donación de Roma al Papa por Constantino; la virtud de los reyes de Francia de curar lamparones; la fundación de la Universidad de Huesca por Sertorio; el grado de bachiller que en ella recibió Poncio Pilatos; las fes de bautismo de Santa Liberata y sus ocho hermanas gemelas; la fundación de la orden de los carmelitas en el monte Carmelo 770 años antes de Cristo; el título de cardenal de San Jerónimo; el de doctora por la Universidad de Salamanca a Santa Teresa,

(20) *Novísima Recopilación*, 1. 4, tít. XVII, lib. VIII. Dice Lucienne Domergue que esta orden es «la première loi sur ce genre qu'ait comptée l'histoire du pays» (*Censure et Lumières...*, pág. 151).

etc. El piadoso mundo de tantos ilustres eclesiásticos se desmoronaba. Alguno de ellos presentó una denuncia ante el mismo Rey, y éste ordena que se recoja el Discurso; pero dicta una providencia según la cual quien se considere ofendido por un periódico ha de presentar la denuncia ante la Comisión de imprentas, y si se demuestra ser cierta la denuncia se castigará al autor, pero en caso contrario al denunciante. En realidad, y así se interpretó también entonces, el Rey salía de alguna manera en defensa de *El Censor*.

Pero éste siguió más vehemente que nunca «en su crítica de la nobleza, de la Iglesia, del atrasadísimo sistema legal y universitario, y de muchas costumbres y prácticas ridículas» (21). Los enemigos del periódico no pudieron con él por la vía de las acusaciones anónimas y secretas, y tuvieron que recurrir al sistema de los folletos, en general anónimos. Son éstos los años más activos de una lucha abierta contra *El Censor*. Es también el momento en que aparecen sus mejores defensores. Entre las batallas de esta guerra, una hay que sobresale: la de la ciencia española, a que dio lugar Mr. Masson de Morvilliers, con su artículo *Espagne* en la *Nouvelle Encyclopédie*. Esta polémica ha sido analizada bastantes veces, y no es cuestión de sintetizarla ahora en unas líneas (22). Son casi un centenar de libros, folletos y artículos de periódico los que se publicaron con este motivo. *El Censor* no hizo la defensa de Masson, como bastante mal enterado dijo Menéndez Pelayo, sino que defendió la necesidad de una política de renovación cultural, por lo que la apología de la ciencia española equivalía a un crimen contra la nación, al hacerla adormecerse en el pasado. Lo que había detrás de esta especie de guerra a muerte era la defensa o la condenación de la política cultural de Floridablanca. El principal antagonista del *Censor*, Juan Pablo Forner, no sólo intentó en su *Oración apologética por la España y su mérito literario* (Madrid, 1786) la defensa de la aportación de España a la cultura europea, sino la de la política cultural de José Moñino. *El Censor* la ata-

(21) GARCÍA-PANDAVENES, *op. cit.* en la nota 4, pág. 46.

(22) Puede verse la siguiente bibliografía: MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, V, Santander, 1947, págs. 311-313 y 392-393; Emilio COTARELO Y MORI, *Iriarte y su época*, Madrid, 1897, *passim*; François LOPEZ, *Juan Pablo Forner et la crise de la conscience espagnole au XVIII^e siècle*, Bordeaux, 1976, págs. 317-436, y en mi ed. de JOVELLANOS, *Obras completas*, tomo I, el texto y las notas del *Romance contra Forner*, al que últimamente prefiero titular *Romance de Polifemo el Brujo*.

ca indirectamente con todas sus fuerzas. Los Discursos 81, 110, 113, 119, 120, 129 y 165, entre otros en los que hay alusiones al tema, se dedican a este asunto. El 165 se titula *Oración apologética por el Africa y su mérito literario*. Era el final. *El Censor* había creído tener de su parte al Rey, y es casi seguro que no se equivocaba; pero en este asunto estaba implicado también el prepotente ministro, y éste ya no podía tolerar que en Madrid se dijeran las cosas que se estaban publicando. Floridablanca, que nunca había sido un ministro ilustrado, sino que había tratado de utilizar a los ilustrados, era el que ahora estaba directamente interesado en acallar las múltiples voces que se levantaban contra él. Son unos años clave. *El Censor* publica su último número, el 167, el 24 de agosto de 1787. No hubo prohibición formal ni nada que aparentemente significara la suspensión del periódico; pero éste no volvió a salir al público, y ya se sabe que un poderoso ministro dispone de muchos medios coercitivos que no quedan reflejados en ningún documento (23). *El apologista universal* y *El corresponsal del Censor* todavía participarán en la lucha;

- (23) Es muy significativo otro hecho que ocurre al mismo tiempo. De las obra de Feijoo se hicieron ediciones conjuntas desde 1765, el año siguiente a su muerte. Estas ediciones se repiten cada cuatro años (1769, 1743, 1777, 1781 y 1784-1786, ésta última en Pamplona, la primera que se hizo fuera de Madrid). Pero nada de Feijoo vuelve a reimprimirse en España hasta 1852. Sobre este fenómeno he escrito: «¿Es que de pronto Feijoo había dejado de interesar? ¿Que se había transformado en un fósil literario? ¿Que los españoles dejaron de ser «feijonistas», como llamaban sus contradictores a los que le defendían y le seguían? Es imposible; pero lo cierto es que la obra completa de Feijoo ya no se reeditará nunca más. En mi opinión sólo hay una explicación válida. En 1789 comienza la Revolución francesa. Bien pronto los acontecimientos del otro lado de los Pirineos obligaron al gobierno español a tomar ciertas precauciones, y una de ellas fue precisamente la supresión de todos los periódicos, salvo los oficiales, al mismo tiempo que la censura de libros se hacía más minuciosa y susceptible. Al ritmo de los 4 años, Feijoo debía haberse reimpresso entre 1790-1792. Que sepamos, no hubo prohibición ninguna del gobierno, ni era fácil que éste llegara públicamente a tanto; pero es indudable que un ministro dispone de muchos medios coercitivos, y no sería nada extraño que se hubieran ejercido contra quien pretendiera reeditar las obras del P. Maestro. De esta forma, digamos mágica, se aplacaba el vendaval feijoniano. Nueva prueba de la importancia cultural de su obra y del influjo que estaba ejerciendo, se confesara o no, sobre los ilustrados, a los que se quería eliminar de la vida pública nacional» (FEIJOO, *Obras completas, I, Bibliografía*, por José Miguel Caso González y Silverio Cerra Suárez, Oviedo, 1981, pág. XXIII).

pero los días de ambos estaban contados. Se vivían unos años críticos. A finales de 1788 será Jovellanos quien incluya en su *Elogio de Carlos III* una dura admonición al ministro. Pero Carlos III muere unos días después, estalla la Revolución francesa y las cosas serán muy distintas en adelante.

¿Habían fracasado aquellos ilustrados de la tertulia de la condesa del Montijo en la tarea que se habían impuesto? No lo creo; pero es cierto que el grupo reaccionario cobra nueva vida y se va a transformar en enemigo tan peligroso que a finales de 1797 habrá quienes, aunque eclesiásticos, no dudarán en el intento de eliminar por medio del veneno al recién nombrado ministro de Gracia y Justicia, Gaspar Melchor de Jovellanos, y poco después a su compañero Francisco de Saavedra. Pero ésta es otra historia.

Es hora de terminar. La investigación histórica no tiene que ser siempre aportación de nuevos datos para aclarar un problema mal resuelto. A veces hay también que utilizar probabilidades, y sobre ellas y los datos seguros intentar reconstruir lo que pudo ser la historia real. Eso es lo que yo he hecho. Y lo que ha resultado es que hubo un grupo de ilustrados, dirigidos por la condesa del Montijo, que se propusieron la regeneración de España a través del periodiquillo titulado *El Censor*. Fueron primero por libre; se ganaron abundantes enemigos, sobre todo entre eclesiásticos y magistrados; consiguieron después el apoyo del Rey, y se lanzaron en tromba; pero el primer ministro, que en principio creyó que podrían serle útiles, se encontró envuelto en una crítica que no perdonaba a nadie, y menos a él, y *El Censor* terminó su andadura, rondando ya los momentos cruciales de la Revolución. La guerra no la hicieron Cañuelo y Pereira, o al menos no la hicieron ellos solos, aunque fueran los que se cargaran con las responsabilidades: fue un grupo que atacaba a las superestructuras del momento desde las mismas superestructuras, pero sin dar la cara.

¿Ocurrió realmente así? ¿Quiénes fueron, además de los nombres conocidos, los que intervinieron en la redacción de periódico? No lo sé; pero valdría la pena poder comprobar que el reinado de Carlos III, a pesar de ser el Rey el primer ilustrado, fue en la práctica menos reformista de lo que se nos está haciendo creer, hasta el punto de que un grupo de políticos avanzados, en vez de actuar desde el gobierno, tuvieron que

transformarse en un grupo clandestino, para poder propagar las Luces. Alguno de ellos escribió en las páginas del periódico que era necesario cambiar las ideas antes de modificar las costumbres. Era el principio clave de su campaña, porque sabían muy bien que el poder de decisión estaba en manos de gentes que nada tenían de ilustrados. Si *El Censor* ha sido lo que yo creo que ha sido, tengo la impresión de que vamos a tener que modificar algunas de las ideas que circulan como verdades que ya no necesitan ni siquiera demostración.

Mi intención es la de ilusionar a otros historiadores a que profundicen en los diversos aspectos de la historia de aquellos años, para valorar debidamente la labor reformista de los que se empeñaron en cambiar la sociedad en la que les tocó vivir. Si mi hipótesis de trabajo resulta cierta, comprenderemos mejor todo lo ocurrido en la segunda mitad de siglo XVIII y en el primer cuarto del XIX. Lo que no deseo es que se retuerzan los datos para que encajen en mi rompecabezas. Si me equivoco, nada se habrá perdido.

Universidad de Oviedo, 19 de abril de 1987.







